

الجذور الثقافية

للإسلاموية الأميركية

تيموثي مار

ترجمة:
تحسين الخطيب

الجذور الثقافية للإسلاموية الأميركية

يبحث الكتابُ الكيفيّةَ التي وظّف بها الأميركيّون، منذ عهد بعيد، مفاهيمَ استشراقيّة عن الإسلام. فبِالتّنقيب، عميقاً، في إرشيف زاخر، متعدّد المعارف، يمتدُّ من القرن السابع عشر حتّى القرن التّاسع عشر، يستقصي المؤلف كيف وفّر تاريخ المسلمين أفقاً عالمياً مثيراً للجدل، تلاحمَ الأميركيّون معه، ليعيّنوا وجهة مشروعهم القوميّ، والمبادئ الأخلاقيّة لمؤسّساتهم الاجتماعيّة، وحدود مخيالاتهم الرّومانتيكيّة، على حدّ سواء. لقد عَدّ الأميركيّون الأوائل العالم الإسلاميّ، باديء الأمر، معادياً للمسيحيّة، لكنّهم أعادوا النّظر في هذه المفاهيم، ليصوغوا بدائل عالميّة أكثر نسبيّة.







المعارف العامة
الفلسفة وعلم النفس
الديانات
العلوم الاجتماعية
اللغات
العلوم الطبيعية والدقيقة / التطبيقية
الفنون والألعاب الرياضية
الأدب
التاريخ والجغرافيا وكتب السيرة





نبذة عن المؤلف:

أستاذٌ مساعدٌ في مساق الدّراسات الأميركيّة بجامعة نُورْث كارولاينا في تْشَابِلْ هِلّ، حيث يشرف على حلقات بحث حول الذّاكرة الثقافيّة، والعبوديّة، والتّبغ، والولادة والموت، والمُوَالَفة والزّواج. أبدى اهتماماً مبدئيّاً بموضوعة هذا الكتاب إبّان تدريسه (رواية) هِيْرْمَنْ مِلْفِل، مُوبِي-دِكّ، في باكستان أواخرَ سنة 1980. كما شارك في تحرير "الطّيف البعيد المنال: مقالاتٌ حول مُوبِي-دِكّ".

نبذة عن المترجم:

شاعر ومترجم أردنيّ، ولد بمدينة الزّرقاء الأردنية في 1968/8/6 لعائلة فلسطينيّة مهجّرة. صدر له، ضمن مشروع كلمة للترجمة: "العالَمُ لا ينتهي وقصائد نثر أخرى" لتشارلز سيميك (2010).

تيموثي مار

الجذور الثقافية للإسلاموية الأميركية

ترجمه وهيأ حواشيه:
تحسين الخطيب

راجعه: د. أحمد خريس

الطبعة الأولى 1432هـ يناير 2011م
حقوق الطبع محفوظة

الجذور الثقافية للإسلاموية الأميركية
تيموثي مار
E164 .M3712 2011
Marr, Timothy, 1960-
الجذور الثقافية للإسلاموية الأميركية / تأليف تيموثي مار ؛ ترجمة تحسين الخطيب : مراجعة أحمد خريس.- أبو ظبي : هيئة أبوظبي للثقافة و التراث، كلمة، 2011.
ص412: 17×24سم.
ترجمة كتاب : The cultural roots of American Islamicism
تدمك: 978-9948-01-784-4
1- الولايات المتحدة الأمريكية-الحضارة.
2-الإسلام و السياسة-الولايات المتحدة الأمريكية.
أ-خطيب، تحسين. ب-خريس، أحمد.

يتضمن هذا الكتاب ترجمة عن الأصل الإنجليزي:
Timothy Marr
The Cultural Roots of American Islamicism



www.kalima.ae
ص.ب: 2380 أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، هاتف: 468 6314 2 971+ فاكس: 462 6314 2 971+



www.adach.ae
ص.ب: 2380 أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، هاتف: 300 6215 2 971+ فاكس 059 6336 2 971+

الجذور الثقافية
للإسلاموية الأميركية

المحتويات

إلى بولا

تنويهات

إن خبرتي في التدريس لثلاث سِنينَ بالمدرسة الأميركية في لاهُور، أواخرَ سنة 1980، قد فتحت عيني على الثقافات الإسلامية وعلى دماثة المسلمين على حد سواء. هناك – حيث درستُ مُوبِي-دِك لمجموعة تلاميذَ باكستانيين موهوبين– وُلِدت أفكار هذا الكتاب. لقد ساعدني الوقت الطويل الذي قضيته في شمال آسيا على إدراك التشوهات الثقافية بالطرائق التي أولَت بها المؤسساتُ الأميركية الإسلامَ وصورته عليها. لقد ازدادت دلالةُ هذه الأنماط، على نحو مُثيرٍ، إبان النضالات العالمية ضد الإرهاب عقب الحادي عشر من سبتمبر. آملُ أن يُسهمَ هذا الكتاب في تحليل أعمق للمآزق [الحالية] بين الأميركيين ومسلمي العالم، وأن يساعد– على نحو متواضع– في إيجاد وسائل جديدة للإدراك البَيثقافي intercultural. لقد رافقتني، طوال اشتغالي بتأليف هذا الكتاب، رؤيةُ بهاء الله[1] أن الأرض موطن عمومي واحدٌ يضم عائلة إنسانية واحدة تتقاسم ثقافة عالمية متنوعة.

لم يكن هذا الكتابُ ليخرج لولا كل الدعم المؤسسي الذي تلقيته طوال [تلك] السنين، فلهم خالص عرفاني بالجميل. لقد وفرت لي الإقامةُ في حَرَم أكاديمية مِلتِن، حتى بلغت الثامنة عشرة، حاضنةً دينامية لنضجي الثقافي والاجتماعي. كما أفردت لي جامعة ويليامز فُسحةً من حريةِ العمل فازدادت خبرتي وثقافتي. وساعدتني جامعة ستانفورد على اكتساب مهارات إدراكِ أن حجرة التدريس مكان للاستكشاف الاجتماعي. ووفرت مدرسة وِست أُوڤَر لعائلتي بيئةً حميمة كي أَدرس وأربي أطفالي طيلة بحثي العلمي لنيل درجة الدكتوراه. كان منهاج الدراسات الأميركية بجامعة ييل مكاناً رائعاً لِأنهمكَ في البحث والاستكشاف اللذين أطلقا هذه الدراسة. كما حفَز أفكاري زملاء وأساتذةٌ كثر طوال سِنِي دراستي في جامعة نيُو هيڤِن. وأخصُ بالشكر كلا من جُون بَتلَر، ديڤِد برَايُون ديڤِز، وريتشارد برودهِد لتحمسهم لأفكاري وَألان تَرَاتشتِنبيرغ لدعمه المتواصل خلال كل مرحلة. كما أفدت كثيراً من نقاشاتي، واشتراكي في العمل، مع أصدقاء في جمعية مِلڤِل بالجمعية الأثرية الأميركية– في جامعة ويسترن كِنيتِكِت– وفي جامعة نُورث كارولاينا أيضاً. وأخص بالعرفان زملائي

[1] بهاء الله (الميرزا حسين علي نوري): مؤسس البهائية. (المترجم).

بمنهج الدراسات الأميركية في تشَابِل هِل لتشجيعم ودعمهم لي في كل ما يتعلق بمراحل تطوري تلميذاً ومُدرساً.

لم يكُن بحثي [هذا] ممكناً لولا الدعم البحثي والمنح الدراسية التي قدمتها بسخاء: المنحةُ القومية للدراسات الثقافية (أُقر بالفضل، في ذلك، لِغَايلز غَن)؛ جامعة يِيل؛ برنامج بيُو Pew في الدراسات الدينية والتاريخ الأميركي (يُعرف، في الوقت الحاضر، بمركز جامعة يِيل للدراسات الدينية والحياة الأميركية)؛ الجمعية الأثرية الأميركية (لِأجل منحة بُول مِلِن لِأطروحات ما بعد درجة الدكتوراة، ومنحة كييت ب. وَهُوول بَاتِرسِن)؛ وَايلد إيِيكَرز رِترِييت Wildacres Retreat؛ كلية الفنون والعلوم، معهد الفنون والدراسات الثقافية، ومجلس البحوث الجامعية بجامعة نُورثُ كارولاينا في تشَابِل هِل. كما أدين بالفضل لِأولئك الأفراد وَتلك المؤسسات التي مولت بسخاء هذه الفُرَص التي لا يمكن تعويضها.

ولم يكن بحثي [هذا] ممكناً لولا الجهد المُكرس الذي بذلته هيئات تلك الجامعات والمؤسسات وأمناء مكتباتها، كما أشكر الذين تفضلوا بقراءة نسخ مُعدَلة من عملي هذا وتعليقاتهم عليها.

لقد كان أفراد عائلتي كُلاً لا يتجزأ من صيرورة هذا الكتاب واكتماله. لقد منحني والداي هِبَةَ الشعورِ بالألفة والمعرفة أثناء وجودي في الجامعة؛ والثقةَ لِأبحث، بِحرية، عن الحقيقة. ثُم وسع أطفالي (ديلان، كيري، لوسي، وَغينيا) أبعادَ حياتي بإبقاء قدمي على الأرض رغم أنهم قد منحوني آفاقاً جديدةً للتأمُل وأحاسيسَ نفيسة للشعور. كما رافقتني بولا في كل خطوة حتى وهي تشقُ طريقها الخاص في مجال التعليم والخدمة العامة. إن حبها ودعمها يغمرانني بالسعادة، فلولاهما لم تكُن لتوجَد هذه الكلمات.

الجذور الثقافية للإسلاموية الأميركية

مقدمة المؤلف للطبعة العربية

لم يكُن ليحظى هذا الكتاب بترجمةٍ إلى اللغة العربية لولا التعهُد السخي من طرف **هيئة أبوظبي للثقافة والتراث**، والجهد الذي كرسه الشاعر الأردني تحسين الخطيب. وإنني في غاية الامتنان إلى مشروع كلمة للترجمة، للدعم الذي أولاه لهذه الطبعة العربية من كتابٍ يجعل تراث الاشتباكات البلاغية والتاريخية للأميركيين الأوائل مع الإسلام في متناول جمهور قُراء أوسع. وتتجسد إحدى العقبات الرئيسة، التي تحول دون إدراك بَيْثَقافي intercultural أعمق، في العدد المحدود من الأعمال الأكاديمية التي ظهرت في لغات غير تلك التي كُتِبت بها. وبذلك تصبح الترجمة، في حد ذاتها، واحدةً من عمليات التبادُل المهمة التي تخلق نقاط تقاطع قادرة على توسيع نطاق الحوار بطرائق تنتهِك [مَدَيَاتِ] قِلة التبصُر المتوارثة؛ حين تكون المعرفة ذات زاوية أحادية، ومقتصرة على جماهير معزولة أيضاً. ولقد حَدت حقيقةُ أن الغالبية العظمى من الأميركيين جاهلةٌ بالعربية من احتمالية الإدراك العابر للحدود القومية. وكانت المعرفة الأميركية المبكرة بالعربية متركزة، في غالبها، على إيجاد سُبُلٍ ذرائعية لعمليات التبشير أكثر من تركيزها على إدراك روح الأعراف الدينية الإسلامية وفهمها. ولقد تمثلت إحدى النتائج الإيجابية للصراعات الحالية، التي تمخّضت إثر الحادي عشر من سبتمبر، في اهتمام التلاميذ الأميركيين المتعاظم بالالتحاق بمساقات حول الشرق الأوسط والدراسات الإسلامية، وفي اختيارهم العربيةَ لغة للدراسة والبحث.

تتحدى موضوعة هذا الكتاب القراء المسلمين في تطوير طرائق جديدة تساعد الأميركيين على استبدال أعراف الإسلاموية بإدراكات أكثر تنوُراً للإسلام بوصفة ممارسة دينية. وثمة ضرورة بالغةٌ أن يقوم المسلمون بتثقيف الأميركيين غير المسلمين حول شكل معتقداتهم ووجهات نظرهم العالمية وخصائصها. إن مثل ذلك التثقيف البَيْثَقافي وسيلة ضرورية لتبديد المخاوف الأميركية المشوهة أن الإسلامَ يجسد دوام العنف باسم الجهاد، ودوام اضطهاد حقوق المرأة وقمع الأقليات. كما يُوجِد هذا العمل من التاريخ الثقافي فرصاً، بالنسبة إلى القراء، كي يأخذوا بعين الاعتبار كيف أن التكوينات والقوالب التي أُقرت في أميركا، إبان حقبتها المبكرة، قد تواصلت وتطورت على مر سِني القرن العشرين، وفي القرن الحادي

والعشرين مؤخّراً (إذ استخدمنا كرونولوجيا مسيحية تقليدية). ومن المرجوِ أن تمكن دراستها من تحفيز بعض القراء على رؤية قيمةِ تَنَكُبِ دراساتٍ تكميلية ومتممة في العلوم الإنسانية والاجتماعية. إن أحد المشاريع التي نحتاجها، على سبيل المثال، هو استقصاء مسيرة الإسلاموية خلال القرن المنصرم عبر الانهماك في تاريخ مديد من الصور السينمائية لشخوص مشرقية جسدها، في الأفلام، ممثلون أميركيون، فضلاً عن العرب والمسلمين الذين عملوا في الإنتاجات السينمائية المختلفة. إن التكافؤية الرومانتيكية، في أسلوب التعبير الأميركي إبان القرن الحادي والعشرين، التي خُطت حدودها في هذا الكتاب (والتي تؤكد كوزموبوليتانيةً فروسية غنية) قد تقهقرت وتراجعت إلى الخلفية. وإننا لفي حاجة إلى دراسات أكاديمية جديدة، في تلك المجالات، تستقصي كيف تطور ما نعت ببنى الإرهاب الإسلامي المستمدة من منظمة التحرير الفلسطينية والقاعدة، في أسلوب التعبير الأميركي المتعدد المعارف خلال السنوات الخمسين الماضية. وعلى مر السنين ذاتها، تقلص تعقيد القوة السياسية الإسلامية، في وعي الأميركيين، فتجسد في رموز ذكورية معينة (أمثال عرفات والخميني وصدام وأسامة [بن لادن]). تحتاج مُسببات تلك الافتراضات الثقافية حول الإسلام والعنف وآثارها إلى استقصاءٍ ومجابهة. كما أن ازدياد عديد المسلمين الذين هاجروا إلى الولايات المتحدة، في ذات الحقبة، قد أوجد فرصاً لاستقصاء دوائر التبادل العابر للحدود القومية بين المؤمنين من مجتمعات ثقافية مختلفة داخل الولايات المتحدة، وعبر صلاتهم واتصالاتهم المعقدة بمن يشاركونهم عقيدتهم في بلدان مختلفة حول العالم أيضاً.

كما يدعو [كتاب] ***الجذور الثقافية للإسلاموية الأميركية*** الدارسين المسلمين إلى الأخذ بعين الاعتبار الطرائق التي يتم إدراك الأميركيين (وأعرافهم) من خلالها، بوصفهم إثنية غريبة داخل وجهات النظر العالمية لكثير من المسلمين، وفي طقوسهم وأساليب تعبيرهم أيضاً. ويمكن لدراسة «الأمركة Americanism» الإسلامية، تلك، أن ترسم حدود مدونات التأثير الأميركي في المجتمعات الإسلامية، كاشفة، في أثناء ذلك، عن الطرائق المتغيرة التي عززت من خلالها الولايات المتحدة، ونتاجاتها الثقافية المتنوعة، حالاتٍ وأعراف محلية عبر خيارات بَيْثَقافية مقارَنة أوسع. تتراوح مديات دائرة التأثير، تلك: من المؤسسات التعليمية إلى أمثلة التسلية والترفيه، ومن استيراد السيارات إلى شراء المعدات العسكرية، ومن طرائق التجديد في

النماذج التجارية إلى سياسات المخالفة الناقدة. ويمكن لهذه المقاربة أن تظهر أن علاقات دار الإسلام داخل الولايات المتحدة هي أكثر تعقيداً في إسهاماتها مما قد يشي به المظهر المعارِض لوحده.

ويتجسد أحدُ أمثلةِ احتواءِ الاختلاف الإسلامي، داخل الولايات المتحدة، بتمدد مفهوم التقليد اليهو–مسيحي في إرثٍ إبراهيمي أوسع يضمن مكاناً للإسلام على طاولة التعددية الأميركية، عبر لم شمل إسماعيل مع عائلته الأوسع، بوصفها السلف التوحيدي الجَمعي. ومع ذلك، فإن هذا المثال المتعدد الثقافات هو مثال بطريركي في جوهره، ولا يطلب من المسيحيين أو اليهود قراءة القرآن وتطوير شروط اشتباك أخرى مع العقيدة الإسلامية، لأنه يسقط هذه الوحدة على ماضٍ يستطيع الكتاب المقدس احتواءه. ولقد عبرت «حادثة» الإسراء عن وحدة أكثر روحانية حين قصت أخبار رحلة النبي محمد إلى الأقصى، في القدس، على دابة البراق، حيث أمَّ الأنبياء في الصلاة قبل أن يُعرَج به إلى السماء السابعة. وتوفر الدراسات البَيْثَقافية مدخلاً بديلاً لدراسة العلاقات الجوهرية بين الثقافات والأعراف المختلفة. كما نحتاج إلى مقاربات نقدية أكثر غنى لتسليط الضوء على لُحمَة علاقات الاتصال، حيث يختلط ما عُدَ أجنبياً بما هو مألوف وحميم. ففي دراسته الإبداعية الرائدة، *الاستشراق*، دعا إدوارد سعيد النقاد إلى تطوير مقدرة طِباقية «لتقييم الذّات والثقافات الغريبة وفقاً لتوليفة الأُلفة والتبائن ذاتها» حتى تستطيع دوائر الاتصال العابر للحدود القومية أن تولد أشكالاً إبداعية لعمل ثقافي دنيوي. تشجع هذه المدونة الكوزموبوليتانية الطارئة على إدراكٍ يضم أعراقاً أوسع، والذي يظل غريباً، في حد ذاته، تماماً: أن ليس ثمة آخر غريبٌ، بل ثقافة إنسانوية هجينة تتبادل تعددياتها، على نحو تكاملي، داخل الأشياء الدنيوية المشتركة. كما نحتاج إلى استراتيجيات تربط الغرباء ببعضهم، وتسبر غور النقاط التي يتقاطعون عندها، وتولد مداولات أكثر انهماكاً حول حقائق التنوُع الثقافي وعلاقاته. وإن تلك المحادثة صعبة، لأنها تتطلب تجاوز أعراف المعرفة المنعزلة، وإيجاد وسيلة لفك مغالق الآخر عبر الاختلاف والتباين على حد سواء. ولكي يوجد فكر فعّال عابر للحدود القومية في الألفية الجديدة، يتوجب أن نكف عن عَد الاختلافات بين الشعوب على أنها أخطار غريبة يجب مقاومتها واحتواؤها، وإنما هي النطاق الخصب للعالم الذي نستطيع، من خلال مديات غرابته، الوصول إلى إدراكات

جديدة تتعلق بما يناسبنا. يتوجب أن لا نعلن عن التواقُف interdependence، بل يتوجب علينا معرفة كيفية ممارسته وأدائه، حتى يمنحنا شعورَ الانتماءِ إلى إنسانية تنمو وتتطور.

تَخيُلُ إسماعيل:
التَعريفُ بالإسلامويةِ الأميركية

في شهر نيسان من سنة 1997، رفعَ تحالفٌ من ست عشرة منظمة إسلامية أميركية عريضةَ احتجاج إلى المحكمة العُليا للولايات المتحدة ضد اقتنائها تصويراً مَهيباً للنبي محمد منحوتاً في الجدار الشمالي المُطل على قاعة التشريع الرئيسة للأمة. ما أغضب تلك الجماعات الإسلامية هو التمثال الرخامي، عاجي اللون، الذي يُصوِر النبي في هيئة مُلتحٍ يرتدي عباءة، حاملاً سيفاً معقوفاً في يد والقرآنَ في اليد الأخرى. لقد قام أدولف أ. وِيينمَن بتصميم جزء من بناء هذا العمل الفني مطلعَ 1930، ينتصبُ التمثالُ، بين شَارلمان وَجَستِينِين، كواحدٍ من أعظم ثمانية عشر مُشرِعاً عبر التاريخ. إن وجود التمثال في مثل هذا الموقع الرسمي، والذي أكد عليه القادة المسلمون، يُبرهنُ على انعدام أي إحساسٍ تجاه تحريم الإسلام نشر صور للنبي، كما أن السيف المعقوفَ يُطِيلُ أمدَ رواج الصور النمطية عن المسلمين كـ «فاتحين غير متسامحين». مُلتزمين بشدة تجاه إزالة التمثال، عرضَ [القادةُ المسلمون] دفعَ نفقات عملية استبدالٍ مناسبة. ورغم ذلك، رفضَ رئيسُ المحكمة– وليام رِنكوِست– طلبهم، زاعماً أن التمثال كان تعبيراً عن الإجلال وليس شكلاً من أشكال الوثنية، وأن السيف كان رمزاً شائعاً للعدالة. كما بيَنَ أن أية تغييرات في الإفريز لن تُشوِهَ الصنعةَ الفنية للمنحوتة برمتها فحسبُ، بل ستعملُ، كذلك، على تقويض نُصُبٍ شُيِدَ سنة 1949، جراءَ إزالة بعض التماثيل من مبنى المحكمة. إلا أنه أقر بما ورد في النشرة التي تُوزع على زائري قاعة المحكمة أن «التمثال محاولة صادقة النية لتكريم محمد»، كما وافق المحتجينَ المسلمين أن [التمثال] «لا يحمل أية شَبَهٍ بمحمد».[1]

وما التمثال الرخامي، ودفاع رِنكوِست عنه، إلا أمثولتان حديثتان على الطرائق التي طالما صادرَ بها الأميركيون الإسلامَ كموردٍ لتعريف الثقافة القومية. فَعِوَضاً عن المساهمة في تقديم فَهمٍ أفضلَ للدين الإسلامي، أو لمصالحِ المسلمين أنفسهم، قامَ الأميركيون– ومنذ أمدٍ بعيدٍ– بتوظيف مفاهيمَ استشراقية عن الإسلام، في إطار مصلحة قومية، لعولمة نفوذ

(1) تمارا جُونز وَمايكل أوسُولِفَن، «إفريزُ المحكمة العليا يُثير احتجاجاً؛ رسمٌ لمحمد في منحوتة عمرها 66 عاماً يغضب جماعات إسلامية»، *الواشنطن بوست* (8 آذار 1997)؛ جوَان بِسكيُوبِك، «عَبرَ إفريزين، مُشرِعون عِظامٌ يمعنون النظر في قاعة المحكمة العليا»، *الواشنطن بوست* (11 آذار 1998).

السلطة الثقافية للولايات المتحدة. فَوجود التمثال يُبرهن، من جهةٍ، على حاجة [الولايات المتحدة] إلى الاعتراف بالإسلام كظاهرة عالمية، وعلى رغبتها، من جهة ثانية، في دَمج قوته الدخيلة داخل سلالاتها القومية أيضاً. لكن رفض المحكمة العليا العملَ بمقتضى ما جاء في عريضة احتجاج 1997، يُعبر، على نحو مثير، عن الاجحاف القاطع الذي تفرضه شروط الاحتواء. لقد كانت مسألةُ الاعتراف بالإسلام، في الولايات المتحدة، مسألةً يَفصِلُ فيها، على نطاقٍ واسعٍ، أميركيون ذوو خلفياتٍ يَهُومسيحية ظَلوا، في الغالب، جاهلينَ بجوهر العقيدة الإسلامية، بل ومعادينَ لها أيضاً. لا يُخلِدُ التمثال المنصوب في المحكمة العليا الإسلامَ كديانةٍ عالمية رئيسة (فِعلُ تبجيلٍ يتعارض مع التعديل الأول[1] [للدستور الأميركي]) وإنما، بشكلٍ أدق، كنظامٍ من قوانين تُشرع العنف كانت السلطة القانونية الأميركية قد استولت على مصادره وانتحلَتها. في الواقع، ورغم النيّة المُبررة لتكريم محمد، يُبرهن المنطق المتناقض، في ظاهره، لِدفاع رِنكوِست عن التمثال على ما أشار إليه إدوارد سعيد في كتابه المؤثر، *الاستشراق* (1978)، بالـ «الغياب شبه التام لِأي موقف ثقافي [والذي] يجعل من الممكن إما التماهي مع العرب أو الإسلام، أو تقديم مناقشة موضوعية لهما»[2].

يرجعُ تاريخ مساهمة الإسلام في تشكيل التعريفات الثقافية لِأميركا الشمالية إلى السنوات الأولى للمستعمرة الأوروبية، حيث يمكننا العثور– إبان حقبة المستعمرات البريطانية في أميركا– على شواهدَ أولية عبر الصور الوصفية الموجزة التي وردت في سيرة كل من القائد الفِرجينِي جُون سميث والمُبشِرة الصاحبية[3] ماري فِشَر. تُشير مغامرات هذين الشخصين المختلفين [في مقاصدهما] على نحو جذري، في بلاد المسلمين – وتوظيفاتهما المُتباينة لتفاعلاتهما البَيثقافية – إلى العمل الثقافي الفعّال الذي أنجزته الاشتباكات الثقافية المُنتظمة، الخاطفة، مع الاختلاف الإسلامي. لقد تجسدت المُداولات الأميركية المُبكرة مع العالم الإسلامي وِفقاً لرحلات سميث وَفِشَر وَللطرائق التي تم بها تحويل مغامراتهما إلى إنجازات

(1) والذي يحظر سن أي قانون يؤدي إلى دعم ممارسة أي معتقد. (المترجم).

(2) إدوارد سعيد، *الاستشراق* (نيويورك؛ راندوم هَاوس، 1978)، 26–7.

(3) Quaker: أحد أعضاء جمعية الأصدقاء الدينية The Religious Society of Friends التي تأسست بإنجلترا، في القرن السابع عشر، ضد الطوائف المسيحية الأخرى التي سادت في ذلك الزمان. لا يلتزم الصاحبيون (أو الكويكَرز) بأداء طقوس تعبدية معينة، ولا يعترفون بالأسرار السبعة المقدسة في المسيحية، بل يعتبرون كل مظاهر الحياة أسراراً مقدسة. (المترجم).

أسطورية حَوَت أمثلةً مُتوالدةً لبطولة [الاشتباك] البَيْثَقافي.

اكتسبَ جُون سميث حنكته، ونفوذه الرسمي، بمحاربته الأتراك في أوروبا العثمانية، قبل وقت بعيد من مغامرته عبر الأطلنطي، وتباهيه بنفسه كصليبي مخلص ضد المسلمين.[1] فهو، على سبيل المثال – وبعد نجاحه في إطلاق قنابل حارقة على الجيوش التركية في هنغاريا – يجد «متعة بالغة في الإصغاء إلى عويل الأتراك الوضيعين المذبوحين».[2] يَصِف [كتابُ] *الرحلات الأصلية*– وهو واحدٌ من أوائل السِيَر الذّاتية العلمانية التي نُشرت في الغرب– كيف تغلب سميث على ثلاثة محاربين أتراك أثناء مبارزة في ڤلاشكَا سنةَ 1602– فعد عملاً بطولياً مُنِحَ لأجله نيشان نبالة يصور رؤوس ثلاثة أتراك. ثم صار، بعدئذ، «غنيمةَ التركي المُسرف القاسي» فبيع رقيقاً إلى امرأة مسلمة أرستقراطية. تقع المرأة في غرام سميث فترسل الوَثَنِي ذا الاثنين والعشرين عاماً إلى أخيها في تَارتَارِي ليتعلم فنون الأدب كما ينبغي لرجل نبيل المحتد. لم يحتمل سميث عبوديته لِباشا نَالبرِتس فَـ «يسحق جمجمة بِنَبُوته»، ثم يستولي على ثياب الباشا فيرتديها هارباً إلى عالمه المسيحي، سالكاً درب العودة، أخيراً، إلى ڤرجينيا. لقد أثرت تجربة سميث في المشرق الإسلامي، وبشكل مسبق، في مواقفه تجاه الشعب الأميركي ومدائنه، كما ألقت بظلالها على مكابداته ذائعة الصيت مع بُوكَاهَنتِس. وحين أرسى سميث سفينته، سنةَ 1614، بعيداً عن شبه الجزيرة في مَاسَاتُشوسِتس الشمالية (تعرف، في الزمن الحاضر، بِـ كييب آن) أطلق عليها اسم *تَراغَابِغزَاندَا*[3] تيمناً بالسيدة المسلمة التي أنقذته، ثم سمى ثلاث جزر ساحلية أخرى *الأتراك الثلاثة*[4]. تكشف تجارب [جون سميث] المُميزة العابرة للثقافات كيفَ تم نقل أنماط العالم القديم في ازدراء الـ «آخرين» إلى فضاءات العالم الجديد كاستراتيجية لموضعة شذوذ الاختلاف الثقافي. كما بينت سردياته كيف كانت السيطرة على الـ «وَثَنِي»

---

(1) لطالما اعتبرت رواية سميث لأحداث محاربته الأتراك تلفيقاً مُحكمَ الصَنعة. ولكن إعادة تقييم مغامراته الذي تم في القرن العشرين أثبت أنه ثِقَةٌ فيما يخص هذه التجارب وأنه «حُجَةٌ في التاريخ الهنغاري». لُورَا بولانيِي ستَرَايكَر وَبرَادفُورد سميث، «رَدُ الاعتبار لِجُون سميث»، *مجلة التاريخ الجنوبي 28* (نوڤمبر 1962): 477. وادعى فيليب إل. بَاربَر، مُحرر أعمال جون سميث، قائلاً: «فَلْيَكن معلوماً أن لا شيءَ كَذِباً في كل ما كتبه جون سميث». *العوالم الثلاثة للكابتن جون سميث* (بُوسطن: هَتِن مِفلِن، 1964)، ص xi.

(2) *الأعمال الكاملة للكابتن جُون سميث*، 1580–1631، ثلاثة مجلدات. تحرير فيليب إل. بَاربَر (تشَابِل هِل: مطعبة جامعة نُورث كارولاينَا، 1986)، 3: 116.

(3) Tragabigzanda، ويعني الاسم فتاة من ترِيبِيزُوند (الاسم القديم لمدينة ترَابزُون التركية) [المترجم].

(4) تخليداً لذكرى تغلبه على ثلاثة محاربين أتراك في ڤلاشكَا سنةَ 1602. (المترجم).

(بالعنف غالباً) مِن مُقومات الهوية المسيحية والرجولة النبيلة على حد سواء. يَظهر نيشان نبالة سميث - والذي يصور تُرسُهُ الرؤوسَ المُعمَمة للأتراك الثلاثة، في زاوية واحدة من أُولى خرائط «ڤرجينيا القديمة»، منقوشاً على شريطه [باللاتينية] شعار «أَن تنتصر هُوَ أن تَحيا Vincere est Vivere».

وبخلاف سميث المولع بالقتال، والذي شق طريقه عبر مناطق إسلامية، جازفت مَارِي فِشَر (الصاحبية المِقدامة) بإرسالية تبشيرية، شرقَ المتوسط، لِعَرض الإنجيل على السلطان العثماني. كانت فِشَر من أوائل الصاحبيين الذين زاروا بُوسطِن حيث أقدم البيُوريتَانيُون[1] سنةَ 1656 على جَلدها، وحبسها، وحرق كتبها. منفيةً من نيُو إنغلاند، حوَلت [فِشَر] اهتماماتها تجاه العالم الإسلامي فارتحلت تَنشدُ مقابلة رسمية شخصية مع السلطان محمد الرابع في أَدرِنَة. لقد حولت شجاعتها في تِبيَان حقيقة المسيح إلى «السلطان الأعظم» مآثرَها الحافلةَ بالحكايات إلى أسطورة روتها تراجمُ عديدة طيلة الحقبة الأميركية الأولى، بما فيها [كتاب] جورج بَانكرفت ***تاريخ الولايات المتحدة***.[2] كما قدم إيمانها وثباتها مثالاً على شاهد عيان مسيحي كشفَ عن تفتح ذهن السلطان وفضله؛ وعلى قوة الحُجة الدينية النِسوية واحتمالية تنصير مسلمين. وعلى الرغم من أن سميث وفِشَر تشابكا مع الإسلام لِأهداف مختلفة، وَمِن أن سرديات هذه الاشتباكات قد اكتسبت دلالاتها بوضوح في التاريخ الثقافي الأميركي، إِلا أنها تُبينُ كيف يتوجب إدراك الاشتباكات المبكرة مع الإسلام وأقاليمه - والتي تبدو خارج دائرة اختصاص الدراسات الأميركية المبكرة- كأفق أرحب ساهم في تشكيل الأدوار العالمية المُحدَثة والخطابات النقدية المتعلقة بالاختلاف العِرقي، والسلوك الاجتماعي، ومدى ملاءمة المُنتَج الثقافي الأميركي لشؤون العالم الأوسع. لقد تعامل أميركيون كثر مع إرث مشرقٍ ما

(1) Puritans: الطهرانيون [تقابلها السَلَفِيَةُ، أوِ الأصولية، في الزمن الحاضر] طائفة بروتِستَانتِيَة، ظهرت في القرن السادس عشر، عُرِفَت بالتزمت الديني وأن لا حياةَ للفرد خارج تعاليم ونصوص الكتاب المقدس. (المترجم).

(2) ***تاريخ استعمار الولايات المتحدة***، الطبعة الخامسة عشرة، ثلاثة مجلدات (بُوسطِن: لِتِل، برَاون، وشركاؤهما، 1855)، المجلد الأول، 452. ثمة، بين هذه [المآثر]، قصيدتان تفصِلان سلسلة الأحداث المثيرة لزيارتها: ***مَارِي فِشَر؛ أو: العذراء الصاحبية والسلطان الأعظم*** (فيلادلفيا: جُوزِف كَايت، 1840) وَ «زيارة مَارِي فِشَر إلى السلطان محمد الرابع في أَدرِنَة، 1658»، في «روث بلَملِي»، ***أناشيدُ كويكَرية***، أُعيد طبعها من [مجلة] ***نِكَربَاكَر*** Knickerbocker [وتعني: النيو يُوركِي] للأعوام 1853-54-55 (فيلادلفيا: مطبعة بِدِل، 1855)، 17-36. «مَارِي فِشَر»، ***في السِيرة القومية الأميركية***، 24 مجلدا (نيُو يُورك: مطبعة جامعة أُكسفورد، 1999)، المجلد الثامن: 15-6. وانظر، أيضاً، قصة نَاثَانِيل هُوثُورن القصيرة «الصبيُ الرقيق» ضمن [مجموعته القصصية] ***حكاياتٌ رويَت مرتين*** (1837).

قبل المسيحية –بما في ذلك اليهودية– كجزء من الحضارات القديمة التي مهدت الطريق إلى المسيحية التي قامت، بعدئذ، وعبر هذا الادعاء، بالاستيلاء على [منجز] تلك الحضارات ونسبه إليها. كان صعود الإسلام – بعد المسيحية– كديانة مستقلة، وصعود قوته ومثابرته كحضارة مختلفة نائية، لُغزاً محيِراً ومصدر قلق وجَذبٍ للأميركيين من كل جيل. لم يرغب الغربيون، ومنذ الحملات الصليبية، في معاينة الإسلام كنظام دينيٍ شرعي، فتخيلوه شيئاً يَلِي المسيحية، مثيراً للغضب والاستفزاز، استجابوا له باستنباط أرشيف من افتراضات إيديولوجية، سعت إلى التقليل من حدة التنافس الابتداعي لما أطلق عليه إدوارد سعيد بـ «صفاقة الثقافة الأصيلة». [1]

ولقد ترددت أصداءُ الجوهر الديني لمثل [ذلك] الرفض القديم، بقوة، داخل التعبير الثقافي الأميركي، وما زالت تُدوِي عالياً إلى اليوم. يوثق [كتابُ] ***الجذور الثقافية للإسلاموية الأميركية*** مظاهر مميِزة للإرث القومي المعقد والفعّال للاستشراق الإسلامي خلال منتصف القرن التاسع عشر. كما يكشف عن تاريخ الشواهد المنتقاة، وتنوعها الحيوي المدهش، حين استنطق الأميركيون مفاهيم استشراقية لمفصلة أوضاع ومعارفَ محلية ضمن قرينة عالمية. ثم يقدم، عبر ذلك، تاريخاً نقدياً للمخيال الثقافي الذي يسلط الضوء على منظور أكثر عالمية لحقبة الدراسات الأميركية التي غالباً ما حُصِرَت في شؤون الأمة وحدها. إن دراسة مجريات الكيفية التي تم تمثيل الإسلام، من خلالها، داخلَ التعبير الثقافي الأميركي لفترة ما قبل الحرب [الأهلية]، وتعيين حدودها الفاصلة – عبر تلك الأشكال المتنوعة كالنظرية السياسية، والمخيال القصصي، والمعتقد الديني، والحركات الإصلاحية، والإبداع الفني– تكشف عن تَبَصُرٍ غير مألوف في الصياغة العابرة للقارات المتعلقة بالأعراف القومية وطموحاتها. كما وفرت الاشتباكات التاريخية والبلاغية مع بلاد المسلمين وعاداتهم بُعداً بَيثقافياً للمقارنة التي عززت نِطاقَ حرية نضال أكثر عالمية وثيق الصلة بالمشاريع الأميركية. ثم يستكشف كيف تم تحويل مفاهيم حول الإسلام– حتى عندما يُساء فهمها وتظلُ على حالها– داخل مصفاة المخيالات الأميركية، إلى مصادر ثقافية أَحسنَ المواطنون استخدامها بطرائق شتى لتعيين عزلة التخيُل القومي والتأثير فيه، وتحويله، ومحاولة عولمته.

---

(1) [إدوارد] سعيد، *الاستشراق*، 260.





الشكل 1. في الصورة الأولى، يسوق «جلاد» جون سميث رقيقاً إلى باشا نَالبرِتس (وفقاً للترجمة)؛ وفي الثانية، يصور سميث هروبه – على نحو مؤثر– بضربه الباشا بهراوة حتى الموت. هاتان الصورتان هما اللوحتان السابعة والتاسعة من تزيين توضيحي من تسع لوحات ضمن [كتاب] ***الرحلات، المغامرات، والملاحظات الأصلية للكابتين جون سميث في أوروبا، آسيا، أفريقيا، وأميركا سنةَ 1593 ميلادية وحتى 1629*** (لندن، 1630). فيما تظهر اللوحة الرابعة، والخامسة، والسادسة، صوراً لسميث وهو يقهر ثلاثة أتراك خلال مبارزة بالسيوف على ظهور الخيول، بطولةٌ مُنِحَ لأجلها درعاً يصوِر شعاره رؤوس الأتراك الثلاثة.

تُبيِنُ ***الإسلاموية الأميركية***[1] أن الاشتباك مع المشرق الإسلامي كان [على الدوام] أفقاً تفاعلياً ملحوظاً طيلة التاريخ الأميركي. وتؤكدُ على أن فَهماً أفضل للطرائق التي تخيَل بها الأميركيون الإسلامَ، في الماضي، ضروريٌ لَو تمَ التغلب على تفسخات القرن الحادي والعشرين المحفوفة بالمخاطر. يكشف تأويل أمثلة الاشتباك الأميركي المُبكر مع مُكونِات العالم الإسلامي عن أعراف سُوء الإدراك واستراتيجيات التشويه التي تُواصل إعاقة علاقات أفضل بين المسلمين وغيرهم من الأميركيين. فما هجماتُ الحادي عشر من سبتمبر سنةَ 2001، وما تلاها من حروب على الإرهاب والتطرف سوى الوقائع الأحدث والأكثر درامية لتوسيع الدلالة العالمية للإسلام في مخيالات الأميركيين. لقد ساعدت عملية تفكيك الاستعمار في القرن العشرين– بما في ذلك انهيار الاتحاد السوفيتي– على تأسيس أُمم متحدة ثلث أعضائها، تقريباً، دولٌ غالبية سكانها من المسلمين. ثم أصبح الشرق الأوسط مُهماً، على نحو متزايد، للمصالح العالمية للولايات المتحدة إبان الحرب الباردة لأجل مخزونه النفطي، ولتحدي [النزعة] القومية المنادية بالوحدة العربية. لقد ظل [الشرق الأوسط] مركزياً نتيجة المعارضة

(1) نشير إلى أن لفظة الإسلاموية Islamicism معادلة للفظة الاستشراق Orientalism في معناها. (المترجم).

الأهلية للقوة الأميركية -بما في ذلك دعم الولايات المتحدة لإسرائيل- مِن قِبَل مجموعات كالقاعدة، وحماس، و[جماعات] التمرد العراقية.

إن هذه الأهمية المُتزايدة للإسلام في العلاقات الدولية قد فرضتها الحروب الأخيرة في العراق وأفغانستان والكويت والصراعات المستمرة في مناطق نزاع أهلي طويل الأمد كالجزائر والسودان، وإسرائيل/فلسطين، ولبنان، وقبرص، وجزر البلقان، والشيشان، وكشمير، وتايلاند، والفلبين. علاوة على ذلك، فإن التاثير السياسي المتعاظم لمجموعات واسعة من المهاجرين المسلمين الجُدد إلى أوروبا وشمال أميركا قد شكل تحدياً للتعريفات التقليدية للهويات الوطنية لتلك البلدان التي يقيمون فيها. لقد شكل أكثر من ستة ملايين مسلم، في بداية الألفية الجديدة، أكبر أقلية في أوروبا، أما أفريقيا فهي مقسمة بالتساوي بين المسلمين والمسيحيين، ويفوق عدد أتباع الديانة الإسلامية في الولايات المتحدة (نصفهم، تقريباً، من ذوي الأصول الأفريقية) عدد السكان اليهود. حرض هذا الوجود العالمي المتعاظم على صراع ثقافي ذي شأن، في الولايات المتحدة، حول الكيفية التي يتوجب بها على الأميركيين فَهم ثقافات الإسلام على نحوٍ أفضل. لقد أعادت إحدى النزعات الرائجة في هذا الصراع إلى الوعي الإرثَ الاستشراقيَ المديد (الذي يتناوله هذا الكتاب بالدراسة والبحث) في تشويه الديانة الإسلامية والافتراء عليها. تُؤكد هذه الاستجابة الحاجة إلى احتواء جهاد «خَطَرٍ أخضر» حَلَ محل الاتحاد السوڤيتي كحضارة ميالة إلى النِزاع تتصادم مع القَدَر السياسي والديني للنظام الجمهوري. وتسعى [نزعةٌ] أخرى إلى فَهمِ الإسلام، بكل ما في الكلمة من معنى، وتقديم مساحة إضافية للمسلمين على طاولة التعددية الأميركية. لقد صرح السياسيون التواقون إلى تجنب عزلة إضافية لمسلمي العالم- بمن فيهم أولئك الذين يقطنون في دوائرهم الانتخابية- بأهمية المساجد والأئمة والأعياد الدينية، وأثنوا على الإسلام كأحد ديانات العالم العظيمة، والذي يمتاز بتقليد متحضر من التصالح يسعى «الأصوليون» إلى تدميره. ليست تلك الجهود الليبرالية إلا دليلاً على النزعة الطارئة في معاينة الإسلام بوصفه جزءاً من العهد[1] أو المِلَة الإبراهيمية- وهي محاولةٌ مهمة لتوسيع شمولية التقليد اليهومسيحي الذي تم ابتداعه في القرن العشرين.

(1) أو الميثاق الإبراهيمي Abrahamic covenant. (المترجم).

كان تاريخ اشتباك البروتستانت البيض مع الإسلام معقداً ومتنوعاً على نحوٍ هائل، وهذا واضح حتى في الأسماء التي نسبوها إلى المسلمين في الولايات المتحدة. لم يستخدم الأميركيون عادةً مصطلحَ «الإسلام» قبل القرن العشرين؛ بل استخدموا تعبير [الديانة] «المُحمَدية Mahometanism أو Mohammedanism» الذي هُوَ دلالةٌ استشراقية هدفت إلى التقليل من مكانة الرسول محمد في العقيدة الإسلامية. عُرف المسلمون، في الغالب الأعم، في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، بـ «الأتراك»، رغم وجود تعابير عِرقية مبكرة متنوعة أخرى بُنيت على أُسس جغرافية، تشملُ «الموريسكيين»، و«الفُرس»، و«التتار»، و«المالاويين». وكان يعرف المسلمون الآخرون – خاصة «العرب» و«البدو»– في أميركا البدائية، بـ «الإسماعيليين» بسبب إعلان محمد أنه سَلِيل إبراهيم عبر إسماعيل؛ ابنه الأول، الذي وُلد لهاجر، جارية إبراهيم. ويُحيي عيد الأضحى– أكثر الأعياد الدينية أهمية في التقويم الإسلامي [الهجري]– ذكرى استجابة إبراهيم للتضحية بإسماعيل (بخلاف الرواية التوراتية عن إسحق)[1]، وأن الاثنين مسؤولان عن إقامة الكعبة التي يطوف حولها كل المسلمين أثناء الحج في مكة. ولقد أنكر سفر التكوين على إسماعيل أَوَلِيتَه primacy هذه فحرمه من حقِ البُكورية بعد أن ولدت سارة إسحق الذي يؤول إليه العهد الموسوي[2] والمسيحي. وعلى الرغم من أن الكتاب المقدس قد بَشَر إسماعيل أن ذُريته سوف تتكاثر وتكون أمة عظيمة، إلا أنه طُرِد إلى الصحراء ليتوه فيها مع أمه. إن الولايات المتحدة على مفترق طرق في اشتباكها مع الإسلام، وتتوقف حصيلة ذلك إما على بقاء إسماعيل المجازي (بـ «قوته التي هي ضد كل إنسان») تائهاً منفياً في الصحراء، أو إنه – على غِرار هيرمَن مِلفِل الذي جعل [منه] راويَ [أحداث] *موبي ديك* (1850) – وسيلةٌ رمزيةٌ، تم اختراعها والتأقلم معها، للتنوع الأميركي داخل التقليد الإبراهيمي. ولكن، قد تظل مثل تلك الاشتغالات على [ذلك] التضمين البطريركي والتوراتي، مجرد مصادرة إمبريالية أخرى للاختلاف الإسلامي مَا لم تُفض إلى حوار أكثر التزاماً بين الأميركيين غير المسلمين والمؤمنين بالإسلام، على اختلاف مشاربهم، حول سمات معتقداتهم الدينية واحتماليات ثقافاتهم. إن خطوة جوهرية في الانتقال إلى ما بعد المآزق الحالية بين الولايات المتحدة والعالم الإسلامي، تتمثل في تحليل وفهم الإرث

(1) يذكر سفر التكوين أن الله أمر إبراهيم أن يذبح وحيدَه إسحق، وليس إسماعيل. انظر سفر التكوين: 22. (المترجم).
(2) إشارة إلى صحائف موسى في العهد القديم، والتي تعرف أيضاً بالناموس الموسوي. (المترجم).

التاريخي المعقد للاستشراق الذي تبناه الأميركيون الأوائل من أوروبا، ومن ثَمَ طوروه ضمن قوالب محدَدة من صُنع مخيالاتهم الثقافية. لقد حول قادة أميركيون، في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، الإسلام إلى مصدر لِعولمة القوة الأميركية. وكانوا، بِفعل ذلك، قد سبقوا غيرهم إلى نقاشات أعمق مع المسلمين أنفسهم، وبذلك أوجدوا واحدةً من أعظم العقبات، وأكثرها ديمومةً، في فهم الإسلام ضمن شروطه الخاصة. كان هذا التقليد في الاستشراق الإسلامي والذي تم تفصيله بإسهابٍ، عوضاً عن [أيِ] فهم حِواري، قد نَمَّى سلالته المديدة والمتنوعة، مُحدثاً أنماطاً مشوَهة من الإدراك الحسي البَيْثَقافي، والتي كانت تتكرر- ولا تزالُ في الغالب- بتعقيد ومرونةٍ جديرين بالاعتبار. ورغم وجود مؤسسات إسلامية أميركية نشطة اليومَ، ورغبةِ آخرين في الاعتراض على المزاعم الجائرة تجاه الإسلام، فلا تزال القوالب التاريخية الفعّالة التي سبقت النزوح الإسلامي الجماعي وأَذِنَت به، تُشكِلُ- بطرائق ما- الحدودَ الفاصلة للكيفية التي تم بها إدراك الإسلام وتقبُله داخل الولايات المتحدة. لقد ترك إرث الاستشراق الإسلامي- كشكلٍ كولونيالي واسع الخيال- أثاراً وأنماطاً مفاهيمية للتقييم البَيْثَقافي، والتي يُمكن أن تترسَخ، عصيةً على التبدُل، كتشوهات للإمبريالية الاستعمارية. وبينما تعترف لغة الخطاب الاستشراقي بوجود الإسلام فَتوسِع، بذلك، حدوداً ثقافية، تستطيعُ وظيفتها، أيضاً، أن تُسوِغ الثقافة الإمبريالية بتحويل العقيدة الإسلامية وأعرافها- بغطرسة- إلى مُجادلة وطنية عنيفة تخدم، وتؤكد مشاريع ضيقة الأفق.

ومع ذلك، قد يسعى الكثير من الخطاب الاستشراقي الأميركي إلى تمثيل العناصر الرئيسة المتكررة للعالم الإسلامي، إلا أنه يظل- في نهاية الأمر- شكلاً معقَداً لإيديولوجيات ثقافية، يكشف عن تكوين المخيالات الأميركية، بدرجة أكبر مما يكشف عن خاصية المعتقدات الإسلامية. وبناءً عليه، تسلط هذه الدراسة الضوء على المصطلح اللاحق «*إسلاموية islamicism*» للإشارة، بوضوح، إلى هذا التفاوت بين المدوَنات الاستشراقية والمعتقد الإسلامي. ليست الإسلاموية، حينئذٍ، وعلى صعيدٍ جوهري، سوى صيغة مختصرة للاستشراق الإسلامي تقتصر على الامتداد الجغرافي الهائل للاستشراق بالنسبة لمقوماته الإسلامية وحدودها، وعلى أبعاده القديمة بالنسبة إلى تسلسل زمن أحداثه الما بعد إسلامية. لكنها، أيضاً، فكرة نافعة ومغايرة لفكرة *الإسلاموية* [الحَرَكِيَة] ***islamism*** التي استخدمها

علماء الاجتماع وصناع السياسة الغربيون– منذ ثمانينيات القرن العشرين– لوصف الإيديولوجيات، والبرامج السياسية، لمسلمين ملتزمين بإقامة دول تفرض، بالقوة، برامج اجتماعية تستند إلى أوامر قرآنية صارمة. للإسلاموية [الاستشراقية] متوازيات استطرادية مع الإسلاموية [الحَرَكِيَة]، تتمثل في سعيهما إلى التعبير عن جوهر الإسلام بطرائق حالت، في الغالب، دون أيِ تحليل نقدي لتنوع الشعوب الإسلامية، واحتمالياتِ ثقافاتهم، وتعقيداتِ معتقداتهم. وهكذا، تستطيع الإسلاموية أن تعزِز [وجود] مفاهيم مشوَهة عن الإسلام قد يستخدمها الإسلامويون لتبرير اعتراضات أكثر قوة (وعنفاً) على ما يعتقدونه الظلمَ الفاحش للثقافة الإمبريالية الغربية. ورغم ذلك، لا تركز هذه الدراسة عن الإسلاموية على إثبات وجود تفاهمات حول المعتقد الإسلامي، ولا على تحليل الفعل السياسي الإسلاموي؛ فهما من اختصاص دوائر الدراسات الإسلامية والشرق أوسطية؛ وإنما تفصح، عوضاً عن ذلك، عن الدلالات الثقافية التي مُنحَت للعقيدة الإسلامية وأفعالها من قِبَل الأميركيين الأوائل الذين تجاهلوا مطالب الإسلام الدينية ورفضوها. ولا تُفهَم العبارات الاصطلاحية الإسلاموية، على نحو أفضل، إلا كخطاب عابر للحدود يشير إلى تاريخٍ وأعرافٍ إسلامية لا يكمن مصدرها في القرآن، ولا في اللاهوت الإسلامي، وإنما في المخيالات الثقافية لغير المسلمين.[1] لقد أسست الإسلاموية الأميركية بالنسبة لكثير من الأميركيين ما أطلق عليه بيير بُورديُو بـ «الاستعداد القَبلي disposition» – وهي بنيةٌ ذاتيةٌ لا واعية، في أحوال كثيرة، من قوةٍ رمزية فَسرت المعتقدات، والأفعال الإسلامية، بطرائق أَلِفَت «الإدراك الخاطئ» للمصلحة الذّاتية المتأصلة في مشروع كهذا.[2] إن مفهوم «الاستعداد القَبلي» نافع، بصورة خاصة، لعملية استقراء الأعراف الإسلاموية، إذ يَشِي المصطلح، كذلك، بطرد الإسلام من نطاق أسلوب تعبيره التاريخي وتغير موضعه ضمن فترات أداء كلامي لجيل ثقافي محلي. لطالما

(1) ولكن، من المهم ملاحظة أن مصطلح «إسلاموي islamist» هو، بعينه، تركيب إسلاموي islamicist، استخدمه الدارسون الغربيون لوصف مسلمين بعينهم، ولم يشتهر كمقولة بحد ذاتها. كانت نية استبدال «إسلامي islamic» بـ «إسلاموي islamist» محاولة أصيلة للتمييز بين الممارسة الدينية الإسلامية والبرنامج السياسية لمسلمين يسعون إلى زيادة الدور الاجتماعي للإسلام بهدف تشكيل دولة إسلامية في الغالب.

(2) بيير بورديو، **منطق الممارسة** (ستانفورد، كاليفورنيا: مطبعة ستانفورد الجامعية، 1990) 53. ثمة وجه شبه بين مفهوم «الاستعداد القَبلي» وما أطلق عليه إدوارد سعيد في *الاستشراق* بـ «القدرات اللفظية المُفصِحَة» [التي] يُظهِرها للعيان «استشراقٌ كامنٌ» (221–22) وفي *الثقافة والإمبريالية* بـ «بِنية الموقف والدلالة» (نيويورك: ألفرد كنُبف، 1991)، xxiii.

وفرت مفاهيمُ حول الإسلام عناصرَ العملية المتممة للمحتوى الدنيوي للمواقف الأميركية. يحلل هذا الكتاب شواهدَ البلاغة الثقافية الإسلاموية، كما يكشف عن تعابير عابرة للحدود ساعدت على تعريف الحدود الفاصلة الأوسع للكيفية التي حاول بها الأميركيون الأوائل، من الصفوة البروتستانتية البيضاء، العثورَ على موطن لهم في العالم.

تظل الإسلاموية، في الغالب، وهماً لجهة السماح بفهم أعمق لروح المعتقد الإسلامي، لكنها قد وفرت، رغم ذلك، ذخيرة فعّالة من لغة بلاغية ومجازية عالمية استولى عليها الأميركيون، بانتظام، لتبرير أو انتقاد البِنى الثقافية ذات المهمة القومية، والعقيدة الدينية، والسلوك الأخلاقي، والهوية العرقية، والأداء الجنوسي gender. تستعيد فصول هذا الكتاب شواهد الكيفية التي تمثلت بها المصادر الثقافية للإسلام المستشرَق، بصورة متكررة، داخل أرشيف أميركي متنوع ومغاير، منذ الحقبة الكولونيالية، وحتى منتصف القرن الثامن عشر. وتؤسس هذه الدراسة عن الإسلاموية، كممارسة للتصوُر القومي عن الأجنبي الغريب، لِبُعدٍ متعدد القيم والمعاني، وغير مدروس على نطاق واسع، للتعريف العابر للثقافات الذي ركزت مجموعة أميركية متنوعة اهتمامها عليه لتعيين (بطريقة حرفية تماماً) وُجهةِ مشروعها القومي، وأخلاقيةِ مؤسساتها الاجتماعية، وشكلِ مخيالاتهم الرومانتيكية، ومظاهرَ مهمة أخرى للعمل الثقافي ووظيفته. لقد اعتمد كثير من الأميركيين على الأعراف الاستشراقية للتعامل مع الاختلاف الإسلامي، صعب المِراس، في محاولة للتخفيف من أثر تهديد نزعته الجهادية. لقد حولت مخيالات إسلاموية التهديد الغريب للاختلاف الإسلامي إلى مصدر نَفع ثقافي متأصل عمل بطرائق معقدة على عولمة الأعراف الأميركية. لقد وفرت هذه التوازنات المتخيلَة مصادرَ بلاغية استثمرها مواطنون آخرون ليسهموا في تغريب exoticism الإسلام المشرقي عبر تأهيل إثنيته المُغايِرة alterity كمصدر قوة، ذات دلالة، لعولمة مشاريعهم الثقافية. تحتاج الإسلاموية، إذن– بوصفها عنصراً مقاوماً لِهُجنَة hybridity الهويات الثقافية الأميركية– إلى أن تُدرَس كجزءٍ من العملية الطويلة المتنوعة، التي تاق من خلالها أميركيون من الولايات المتحدة إلى بناء حالة عالمية وتاريخية كحضارة متصاعدة. كانت منزلة العالم الإسلامي في وعي الأميركيين الثقافي، منذ القرن السابع عشر وحتى التاسع عشر، أكثر جلاء ووضوحاً بالمقارنة مع مواطني العصر الحاضر وما افترضه الدارسون من قَبل. ويرجع ذلك،

في جزء منه، إلى أن الإمبراطورية العثمانية (أو التركية)- المركز السياسي لأول مشرق تصادم معه الغربيون المتجهون شرقاً- كانت لا تزال حقيقة سياسية عظيمة في العلاقات الدولية- حتى لو استندت قوتها، بدرجة أكبر، على عظمتها الغابرة وليس على نفوذها المعاصر الآخذ بالأفول. كانت الإمبراطورية العثمانية، في الواقع، تفقد قوتها العسكرية والإقليمية، بمعدل منتظم، لمصلحة تمدد حجم قوة الولايات المتحدة. لقد سعى الوكلاء البروتستانت الأميركيون إلى تأسيس نظامهم الجمهوري وقيمهم الأخلاقية - والمرتبطة، في عقول الكثيرين، بحس واضح بالقدر السياسي والرسالة الدينية- كنظام توافقي يسعى (ولو على نحو رمزي فقط) إلى استبدال [الإمبراطورية] التركية العتيقة المتقهقرة، والتي اعتبرها الكثيرون تضاداً شيطانياً مُستبداً. علاوة على ذلك، فإن هذا التركيز على إمبراطورية بعيدة قد أعلن- على الفور- بداية مرحلة فريدة أكثر قِدماً وأبعد من [سلطة] أوروبا التي أعلنت الولايات المتحدة استقلالها عنها. إن هذا التفوق لإرث عابر للأطلسي مُشايَع، على نحو متزايد، ومنقسم على نفسه- والذي تشكل بمنأى عن أية وجود للمسلمين داخل الدوائر السياسية - قد صور العالم الإسلامي كرحم عالمي-لتخليق خيالات جامحة أكثر عالمية للمشروع القومي. فعبر مقاومةِ منافس أساسي للألفية المسيحية والحكومة الجمهورية، أوجدت المصادر البلاغية للإسلاموية اختلافاً عالمياً يستطيع المواطنون الأميركيون من طوائف وأحزاب وطنية متنوِعة أن يعينوا، في مواجهته، [خصائص] إثنية ethnos قومية ولكن متنوعة. لقد ظلت المفاهيم المتواترة حول الإسلام، والتي انتشرت خلال الحقبة الكولونيالية - ثم ورثها الأميركيون وأدخلوا تحسينات عليها في الحقبة القومية المبكرة - معارضةً، على نحو متكرر، للكثير من الخصائص التي أكد عليها مواطنو الولايات المتحدة في سعيهم إلى شرعية معنوية كحضارة صاعدة. وحيث تمت الإشارة إلى الإسلام بوصفه تدجيلاً معادياً للمسيحية، وُعِدت أميركا بالخُلوص المسيحي؛ وحيث كان الإسلام يعني الحكمَ الهمجي المطلق، تعلقت أميركا بالديمقراطية المتنورة. لقد أنتج الإسلام، في ذهن الكثير من الأميركيين، حسية متطرفة عوضاً عن العفة الاجتماعية، وكسلاً فطرياً عوضاً عن العمل بجد، وجَبرية لاعقلانية عوضاً عن الإصلاح التدريجي. تُثبت هذه المقابلة الثنائية الواضحة البُعدَ الأسطوري للاستشراق كاستراتيجية لموضعة دنيوية الطموحات الحضارية الأميركية. يشرح الفصلان الأولان من هذا الكتاب كيف شَكلت بنى

الاستبداد الإسلاموية وعدائها للمسيحية، في تعابير ثقافية واسعة متنوعة، جزءاً متأصلاً من عملية إعادة تشكيل الجمهوريانية republicanism وإظهار خصائص الألفية المسيحية. يدرس الفصل الأول طائفة متعددة من التعبيرات الثقافية القومية المبكرة، والتي تستكشف المآزق بين السياسية «الخارجية» تجاه القادة المسلمين والبنى الاستبدادية الإسلاموية كطبقة سياسية معادية للجمهوريانية. ثم يستقصي الفصل الثاني الكيفية التي تجسد من خلالها الإسلام داخل التقليد الفكري التوراتي المؤمن بالأُخْرَوِية[1]، وكيف أثر هذا الخطاب النبوئي prophetic في أفكار التبشيريين البروتستانت الأوائل وفي نجاحاتهم في الأراضي الإسلامية. لقد انبثقت بعض القوة الملحوظة للإسلاموية في التاريخ الثقافي الأميركي من التقاء حركة التنوير الفلسفية ووجهات النظر الدينية العالمية في اختلاق معارضة مشرقية عمومية، ولكن نائية، لجسر الهوة التي غالباً ما باعدت بين الحرية الجمهورية والمسيحية الخلاصية redemptive؛ العنصرينِ الأقوى للرسالة القومية المتخيلَة.

تصف *الإسلاموية الأميركية* كيف كانت هذه المعارضة الإيديولوجية بين الولايات المتحدة والعالم الإسلامي معقدة ومقيدة عبر تطبيق الأبعاد الإسلاموية على أوضاع محلية متنوعة، ومن خلال زيادة فترات الاحتكاك البَيْثَقافي. لقد كان العالم الإسلامي — في تقليده المعارِض — مرآة نائية تتعلق بمجموعة عرقية أجنبية؛ كشفت، وجسدت، نماذج مضادة لأميركا تم تعميمها لتحذير المواطنين إزاء تجاوزاتهم المفرطة، ولتذكيرهم بالأهمية الدنيوية لمشاريعهم. كما يستكشف هذا الكتاب التفاعل المعقَد بين ثلاثة تكافؤات valences أخرى للإسلاموية (والتي أدعوها بِـ المحلية domestic، والمقارَنة comparative، والرومانتيكية romantic) لابتداع ديناميته المفعمة بالحيوية، كوجود عالمي مُقلِق، داخل الطرائق الثقافية للولايات المتحدة في حقبتها المبكرة. لقد استولى أميركيون مختلفون على هذه المصادر البلاغية ضمن مواقف استطرادية لمفصلة وظيفةِ التنوُع الثقافي المعقد وطرائق أدائه ضمن نطاق واسع من مدوَنات إيديولوجية مختلفة. ولقد تمثلَت إحدى الاستراتيجيات الأساسية لعديد من الإصلاحيين البروتستانت في إضفاء بُعد محلي على المعارضة الإسلاموية لِـ «تكفير infidelize» أعراف مجتمعات محلية، داخل الولايات المتحدة، كانت إيديولوجياتها موضع شُبهة، وكانت أعرافها

(1) eschatology: القول بنهاية العالم وبالبعث والموت والقدر والمجيء الثاني للمسيح. (المترجم).

قد انتهكت المواثيق التقليدية للفضيلة الدنيوية. أدعو هذه العملية التي تُحول مفاهيم إسلاموية سلبية إلى حالات أميركية بـ الاستشراق المحلي domestic orientalism.

ورغم ذلك، كان الخطاب الإسلاموي مصدراً حيوياً للمخيال الثقافي لأنه لم يبق محصوراً داخل توصيفات العمليات الإيديولوجية للـ «آخر»، [و] التي تخيلت الإسلام نقيضاً antithesis مثالياً للأوضاع المحلية. كما شكل مصدراً هجيناً لعولمة أساليب التعبير الأميركية وفاعليتها. لقد مكنت علائق القوة المتغيرة بين الولايات المتحدة، كسوق اقتصادية متطوِرة، وتركيا العثمانية، كإمبراطورية مضمحلة، من إيجاد فرص جديدة للتشابك العابر للثقافات، والتي قللت من حدة المفاهيم التقليدية حول الإسلام المنذر بالخطر. لقد استقرأ اشتباك الأميركيين الحقيقي مع الثقافات الإسلامية المعقَدة نزعةَ رؤيةِ الإسلام كوحشي، وحسي، ومتبطل، وجَبري- ومن ثَم عارضها؛ لقد نتج عن هذه المَشروطيَة modality ما أسميه الاستشراقَ المقارَن comparative orientalism. فعلى سبيل المثال، عندما ارتحل البُوسطِيني[1] جورج بَارِل إلى سمُورنَا[2]، المدينة الأطلسية الساحلية، سنةَ 1819، كان في غاية الاندهاش لاكتشافه أن قاطني تركيا غير مدركين تماماً للـ «أخطار الألف» التي غرستها الأفكار المُسبقة المتحاملة في ذهنه»، وإنما [وجدهم] يتحلون «بكل خصال المسيحيين الحميدة، مع قليل من الخصال غير الحميدة فحسب».[3] وفي غمرة كفاح اليونانيين الدموي للاستقلال عن الإمبراطورية العثمانية، أعادت [صحيفة] ***نيو يورك ميَرر*** طبع مقتطفات من سرد دُونَالد كَامِبل لرحلته [إلى تركيا] سنة 1795، حيث «أُسيء فهم <شخصية الأتراك> على نحو فادح». معترضةً على النزعة «القهرية» في الربط الذّهني بين التركي و«سفك الدماء»، تُجادل المقتطفات أن «ليس ثمة شعبٌ، في العالم المتحضِر، لا يُعرَف عن تاريخه الحقيقي ومنزلته الأصيلة سوى النزر اليسير مثلما هي الحال مع الأتراك؛ وأسوأُ ما في الأمر أن ليس ثمة

(1) نسبة إلى مدينة بوسطن الأميركية. (المترجم).

(2) الاسم اليوناني القديم لمدينة إزمير التركية. (المترجم).

(3) [جورج بارل] ***رسائل من آسيا؛ كتبها نبيل من بوسطن، إلى صديقه في ذلك المكان*** (نيويورك: إيه. تِي. غُوودرتش، 1819)، 10. كتبَ ولِيَام شِييلَر- والذي عمل وكيلاً للحكومة الأميركية في الجزائر- في يومياته حول انطباع مشابه أن مسلمي شمال أفريقيا «يختلفون تماماً عن الرأي السائد حول المسلمين» ثم صرح قائلاً «لقد وجدتهم متحضِرين، دمثين وإنسانويين. وَلَم ألحَظ أي شيء في شخصية هؤلاء الناس ينم عن تعصب أعمى غير عادي، أو تطرف، أو كراهية تجاه أولئك الذين يعلنون إيمانهم بديانة مختلفة». ولِيَام شِييلَر، ***صور وصفية موجزة للجزائر السياسية، التاريخية، والمدنية*** (بوسطن: كَمِنغز، هِليَارد وشركاهما، 1824)، 55.

تفسير مشوَه واحدٌ، ولا فكرة خاطئة وحيدةٌ قد تناولت الجانب السَمحَ والخيرِ [للإسلام]؛ بل تجنح جميعها، من دون استثناء، إلى تصوير التركي بأشد وجهات النظر بُغضاً وأكثرها انحطاطاً».[1] لقد وفرت إدراكات مقارَنة، كهذه، مفاهيمَ متباينة عن الإسلام مَوضَعَت أعرافاً إيديولوجية للإسلاموية على نحو جلي محفوف بالمخاطر. هذا وازدادت فُرص تنميةِ أُلفةٍ أميركية تجاه الثقافات الإسلامية، خلال ثلاثينيات القرن التاسع عشر، كنتيجة لتغير السياسة الطبيعية لمنطقة المتوسط. إن هزيمةَ البحرية التركية في نَاڤَارِينُو سنة 1827 (مجتمعةً مع مذبحة[2] الإنكشارية العثمانية قبل سنة من ذلك)، واستعمارَ الفرنسيين للجزائر سنة 1830، وتوقيعَ معاهدة تجارية بين الولايات المتحدة وتركيا، في ذات السنة، قد أزالت الكثير من العوائق التي حالت دون زيارة أعداد كبيرة من الأميركيين لشرقِ المتوسط. إن ما شجع على سهولة وصول الزائرين الغربيين إلى البلدان المحاذية لساحل شرق المتوسط هو تقديمُ خدمة الملاحة بالسفن البخارية بين موانىء المتوسط، وافتتاح فنادق سياحية، ونشر أنواع جديدة من كتب ترسخ لمسارات ريادية، وترسم خرائط جغرافية مقدسة، وتسرد أنماطَ إدراك أكثر انهماكاً في حياة الشرق الأدنى. لقد اشتمل عدد المسافرين المتزايد على أولئك المرتبطين بالمشاريع التبشيرية، والعسكرية، والتجارية، وعلى طائفة متنوعة من سائحين يتراوحون بين رؤساء جامعات يقضون إجازاتهم، إلى مغامرين هائمين يبحثون عن روح الإبداع الرومانتيكية ومداواة مناخات بيولوجية ومعنوية جديدة. لقد ساهم نشر رسائلهم وحكاياتهم في تعميم صورة أكثر واقعية، على نحو ما، لأعراف الحياة العثمانية، والتي ساهمت بدورها في الحث على إعادة تقييم بطيء للصورة النمطية التي تحط من قدر الأتراك. وبينما سعى بعض المراقبين إلى البحث عن الانحرافات التقليدية للإسلام المستشرَق وتأكيدها، تنبه زائرون آخرون إلى الأعراف الثقافية الإسلامية، والتي كانت متفوقِة – حتى من جهة شروط أعراف الفضيلة المسيحية–

(1) نيويورك مِيرَر (1824): 23، 27، 182–3، 214–5؛ من [كتاب] دُونَالد كَامبِل، *رحلة برية إلى الهند، وعبر درب لم يسلكه أي أوروبي، في جزء منه، من قبل* (فيلادلفيا: تِي. دُوبسِن، 1797)، 170، 176–7. طُبع الكتاب، أول مرة، في لندن سنة 1795، ومن ثم في طبعات أميركية أخرى في نيويورك (1798، 1801) وفي فيلادلفيا (1807). كان دُونَالد كَامبِل الاسمَ الأدبي لصحافي إنجليزي يدعى ستِيفِن كَتَر كَاربنتَر، والذي هاجر من شمال كارولاينا سنة 1803، ثم أصبح مُحرِرا مهماً، ومن ثَم ألف كتاب سيرة عن توماس جيفرسون.

(2) ما يعرف بالواقعة الخيرية؛ حيث أقدمت وحدات الفرسات الموالية للسلطان محمود الثاني على سحق تمرد الإنكشارية ضده (14–15 حزيران 1826) وإعدام من نجا منهم. (المترجم).

على تلك التي تمارس يومياً في الولايات المتحدة. في الحقيقة، لقد اختبر الأميركيون المرتحلون إلى الشرق الأدنى مجتمعاً كان– على الرغم من ضعفه السياسي– أكثر نجاحاً في تفادي بعض المشاكل الاجتماعية الضاغطة، إلى حد بعيد، على أميركيي حقبة ما قبل الحرب الأهلية؛ تلك [المشاكل] التي تنتج من رهاب الأجانب xenophobia، ومعاقرة المسكرات، والاستغلال، والتمييز العنصري، والطائفية sectarianism.

لقد وفر هذا التطور المتدرج للبُعد المقارَن للاستشراق صوراً منقَحة عن الإسلام، والتي اقترحت، كذلك، نماذج كوزموبوليتانية لسلوكٍ comportment ثقافي غير متاح داخل تقاليد الإرث الأوروأميركي. إن تقليل حدة الخطر الذي أحدثته الإمبراطورية العثمانية، خاصة بعد 1830، أعاد تنشيط العالم الإسلامي كبؤرة جذب غريزي وإن بدرجة أقل من كونه موضع تنافر. وتعتبر المراجعة الموجزة لِليديَا مَاريا تشَايلد، *بضع كلمات عن تركيا*، واحدة من الأمثلة المبكرة على الإجراءات الدينامية للاستشراق المقارَن، نشرت سنة 1833، في مجلة *منتخبات أدبية لليافعين* التي حررتها. كانت تشَايلد قد قرأت، حديثاً، سرد رحلات الدكتور جيمس إي. دِي كَاي *صور وصفية موجزة لتركيا* الذي نشرته [دار] جيه. وُ جيه. هاربَر في نيُو يُورك، فاندهشت مما اكتشفته. «نحن ميالون إلى القول «شرير مثل تركي»، و«قاس مثل تركي»، وما شابه ذلك»، لكنها ادعت أن «الكاتب... الذي أقام في تركيا قرابة عام، يقدم وصفاً لطبائع تلك البلاد وعاداتها، مما قد يجعلنا، في أوجه كثيرة منها، نخجل من عاداتنا وطبائعنا». ثم تورد تلك المراجعة شواهد عن الفضيلة التركية منقولة من صفحات [كتاب] دِي كَاي، كالأمانة، وحسن الضيافة، والرفق بالحيوان، والاعتدال، والنظافة، واحترام الموتى. تهاجم لِيدَيَا مَاريا تشَايلد، بعنف، عادة الأميركيين العقيمة في الحط من قدر الثقافات الأخرى، كما تتخّذ موقفاً تصاعدياً لتشجيع قرائها اليافعين، معلنة بوضوح: «[يتوجب] على كل العالم المتحضر» أن «يُقلِد الأتراك».[1] تسجل مراجعة تشَايلد كيف نقل الإصلاحيون، على مراحل، تقييمات منقَحة للسلوك الإسلامي – مستمدة من اشتباكات الرحالة البَيْثَقافية– إلى البيئة الثقافية لحقبة ما قبل الحرب الأهلية، حيث أصبحت مصادر تكتيكية في مسعى إصلاح

(1) لِيديَا ماريا تشَايلد، «بضع كلمات عن تركيا»، [مجلة] *منتخبات أدبية لليافعين* Juvenile Miscellany، العدد الرابع (كانون الثاني وشباط 1833): 310–1. تراجع مقالتها [كتاب] إي. دِي كَاي، *صور وصفية موجزة لتركيا في 1831 و1832* (نيويورك: جيه. وَ جيه. هَاربَر، 1833).

أعراف أميركية غير ملائمة.

وحيث إن هذه الاشتباكات الجديدة قد تكونت، بشكل رئيس، من زيارات روتينية إلى الثقافات الإسلامية، وظلت جاذبيتها مصدراً لاختلاف مثير للاهتمام، فإن الإسلاموية المقارَنة تتحمل [أبعاد] مخاطرة إيجاد البنية السلوكية المضادة للإسلام المصوَر بطريقة رومانتيكية. لطالما كان التقليد السالب للإسلاموية محكوماً، دوماً، بشروط النزعة الطبيعية الضدية counterstrain للتغريب الرومانتيكي، الذي نشأ من الغِنَى التخيُلي لـ [كتاب] ***ألف ليلة وليلة*** الرائج على نحو واسع (يُعرف [في الغرب] بـ***مُسَامَرَاتُ الليالي العربية***[1]) وهو كتاب بدرجة أهمية القرآن في تأثيره على المواقف الغربية تجاه الإسلام، حيث كانت مجلداته متوافرة في المستعمرات معظم القرن الثامن عشر، وتم نشره في الولايات المتحدة أوائل 1790.[2] لقد صوَرت الإسلاموية الرومانتيكية الأراضي الإسلامية كأكثر أمكنة العالم المرغوب فيها، على نحو مثير، بالاعتماد على خليط من المفاهيم نشأت من الأفكار التوراتية حول الغنى المشرقي، والصفة [الخيالية] الخارقة للطبيعة supernaturalism للحكايات المشرقية، وأساطير الفرسان المسلمين، وصور أُولي الأمر الكسولين المستمتعين بِسَبي الحريم. هذا وقد أكد أميركيون كثر من حقبة ما قبل الحرب الأهلية، بشكل متزايد، على هذا التكافؤ المُتجلِي، من جديد، للإسلاموية الرومانتيكية– فيما يتصل بطبائع الضيافة الفخمة والمُتعة الحسية– لِأنه قد مكنهم من تَمَثُل الاختلاف الإسلامي كصورة رمزية من صنع كُوزمُوبُولِيتَانِيَتِهم. فعبر توطين الطاقات الميالة إلى الانعتاق التي رافقت إسلاماً مستشرَق، استغلت هذه النظرة الشكلية لإسلاموية منتصف القرن التاسع عشر [مواقف] مجموعة عرقية غريبة لتعريف كونية القوة الثقافية الأميركية، على نحو رمزي، ومن ثَمَ مضاعفة القدرة الإغوائية للثقافة المحلية والمنتَجات المادية.

تنكب الفصول الأربعة الأخيرة من هذا الكتاب على حقول مختلفة لهذه المفاوَضات negotiations المقارَنة في التعبير الثقافي، منتصف القرن التاسع عشر، بطرائقَ سماها إدوارد

(1) *The Arabian Nights' Entertainments*: وهو الاسم الذي أطلق على ترجمة كاملة (16 مجلداً) من الفرنسية حررها آندرو لانغ سنة 1898. ولكن، غالباً ما تُعرَف بـ*الليالي العربية* *The Arabian Nights* ليس إلا. (المترجم)

(2) تشمل الطبعات الأميركية المبكرة لِـ *الليالي العربية* (فيلادلفيا: إتش وَ ب. برَايس، 1794)؛ (نُورتش، كِنِتِكت: توماس هَبَارد، 1796)؛ و(دُوفَر، نِيُو هَامشَاير: صموئيل برَاغ، 1797).

سعيد بالـ «طِباقية contrapuntal». ويظهر الفصل الثالث خريطة الأبعاد الإسلاموية لنزعات الاعتدال ومقاومة الرِق عبر فحص طرائق وَسم هذه الأعراف بالانفجارات الإسلاموية المفاجئة من أجل استنباط [قوانين] الإصلاح المحلي. كان قد قاوم هذه الاستراتيجيات المعارِضة فهمٌ جديد لمرتحلين إلى شرق المتوسط وجدوا في تركيا مجتمعاً ذا تقاليد في الاعتدال والعتق من العبودية لم يكن الأميركيون قادرين على تبنيها، لكن [هؤلاء الرحالة] قاموا، رغم ذلك، بنشر هذه الأعراف للإشارة إلى بُعد مختلفٍ في النقد الثقافي. إن تحليلاً للجدل العنيف وأسلوب تعبير النقاد الذين صوَروا نشوء الكنيسة المُورمُونيَة[1]– وَتطرفها اللاهوتي، والعسكري، ونظام تعدد الزوجات – كنسخة مطابقة للإسلام المشرقي في الغرب الأميركي، يُشكِلُ ثيمة الفصل الرابع. كانت الإسلاموية مصدراً عمومياً للمخيال الأدبي، ويكشف الفصل الخامس عن حالة تستحق الدرس للكيفية التي كيَف بها هِيرمَن مِلفِل، على نحوٍ مخالف، قدراته الواسعة الأفق طيلة عمله كمؤلف مبدع. ويدرس الفصل الأخير تجلياتٍ مادية لإسلاموية مُحدَثة في شكل تصاوير زيتية ومنحوتات؛ وفي أنماط الولع الشعبي بارتداء البلُومَر[2] التركي والزي العسكري الزَوَاوِي[3] لوصف الشهرة المتزايدة لتكافؤاتها الرومانتيكية خلال الحرب الأهلية.

تصفُ هذه الأمثلة اتفاق ***الإسلاموية الأميركية*** مع اكتشاف إدوارد سعيد أن الأفكار الاستشراقية قَد «استجابت إلى الثقافة التي أنتجتها بدرجة أكبر من [استجابتها] إلى هدف [الثقافة] المزعوم»، كما وتتفقُ مع الملاحظات الفلسفية لبُول رِيكُور (وَإمَانوِيل لِيفِينَاس): «ليس الآخر نظير عَين ذاته[4] فحسب، وإنما ينتمي إلى معنى تكوينها الجوهري».[5] إن

(1) Mormon Church: أو كنيسة يسوع المسيحي لقديسي الأيام الأخيرة. أسسها جوزيف سميث، في نيويورك، سنة 1830، مدعياً النبوة وأنه رسولُ الله إلى القارة الأميركية لإقامة الكنيسة الأصولية. بجانب إيمانهم بالكتاب المقدس، كسائر المسيحيين، يؤمن المورمون بثلاثة كتب أخرى: كتاب المورمون المقدس (الكتاب المتمم للعهد القديم)، كتاب المبادئ والعهود، وكتاب الخريدة النفيسة. (المترجم).

(2) Bloomer: سروال فضفاض مزموم عند الكاحل كانت ترتديه النساء. (المترجم).

(3) الزواوي (Zouave): جندي في فرقة مشاة فرنسية كانت قد تأسست من الجنود الفرنسيين ذوي الأصول الجزائرية وتتميز بارتداء ثياب مختلفة ألوانها. وكانت فرق جيش الاتحاد الأميركي أثناء الحرب الأهلية قد ارتدت ملابس عسكرية تحاكي ثياب الفرقة الزواوية. (المترجم).

(4) the Same: عَينُ الذَاتِ (الذّات الثابتة التي لا تتغير) والتي هي نقيض الذّات المتحولة المتغيرة the Self (المترجم).

(5) بول ريكور، *عين الذّات كآخر*، ترجمة كاثلين بلِيمِي (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1992)، 329.

استقصاء [تلك الأمثلة] للإسلاموية قد أسقط جدل الدارسين، منذ [إدوارد] سعيد، على أوضاع أميركية؛ والقائل إن قوة الاستشراق الاستطرادية كانت قد تشتَتت، وتقطَعت، وتعدَدت، وتصارَعت عوضاً عن أن تتناغم بطريقة مهيمنة. «يجعل الاستشراق من عملية تصنيف الكثير من أنماط الاختلاف المتنوعة كأُخرَوِيَة مشرقية عملية سهلة»- توضح لِيزَا لُو- «وأن استخدام استعارات مشرقية بعينها، في فترة ما، قد يختلف عنه في فترة أخرى».[1] إن هذا الإرث المختلف، في نمطه، قد مكن الإسلاموية من أن تصلح كعملية، مفروضة بالقوة، للمخيال الثقافي، والتي بواسطتها انتشرت مفاهيم مُركَبَة بطرائق مختلفة لتلائم مشاريع متنوعة واضحة المعالم، ولتعيين أوضاع محلية مختلفة على حد سواء. لم تحظَ أية مشروطية modality من مشروطيات هذه التمثيلات على امتياز مَا خلال أزمة تاريخية بعينها (سواءً حولت الإسلام إلى شيطان عدو للطموحات الأميركية، على سبيل المثال، أو صورته بطريقة رومانتيكية كأفق مثير للاهتمام لزيادة حجم المخزون العالمي للتعبير المحلي) باعتمادها الكلي على التقييمات المتغيِرة للعالم الإسلامي فقط، وإنما- بدرجة أكثر أهمية- على الاحتماليات الإيديولوجية لطرائق حالاتِ الأداء التعبيري والبلاغي أيضاً. ومع أن الإسلاموية الأميركية المبكرة لم تنشأ من أعراف مجموعة مستوطنين مسلمين داخل الولايات المتحدة، إلا أنها كانت، رغم ذلك، إثنية «ظرفية»، «رمزية»، أو «متخيَلة» نافعة لتعيين الحدود العالمية الفاصلة لمواقف ثقافية أُولَت على أنها أميركية.[2] لقد وفرت نظائر الإسلاموية المتنوعةُ في أشكالها ومعانيها، والمتغايرة في خواصها، وسيلةً فعَالة لتمييز حِس العامة الجَمعي ضد مُنافس أجنبي غريب؛ وَلبسط محدودية أفق الاهتمامات المحلية على طور عالمي.

كانت المؤسسات الثقافية الأكاديمية مُقلَة في دراسة حضور تقليد الإسلاموية- في الحقبة التي سبقت القرن العشرين- وأهميته، في الولايات المتحدة، على حد سواء. تحتك أعمال

(1) لِيزَا لُو، *مناطق حرجة: الاستشراق البريطاني والاستشراق الفرنسي* (إيثاكا، نيويورك: مطبعة جامعة كُورنِل، 1991)، 8.

(2) جوناثان وَاي. أُوكَامُورَا، «الإثنية الظرفية»، [مجلة] *الدراسات الإثنية والعرقية*، العدد الرابع (تشرين الأول 1981): 452-65؛ هيربرت غَانز، «الإثنية الرمزية: مستقبل المجموعات الإثنية وثقافاتهم في الولايات المتحدة»، [مجلة] *الدراسات الإثنية والعرقية*، العدد الثاني (1979): 9-17؛ إتِيَان بَاليبَار، «شكل الأمة»، ضمن [كتاب] بَاليبَار وَإيمانويل فَالِيرشتَاين، *عِرق، أمة، طَبقة* (لندن: ڤيرسُو، 1991)، 96-100. لقد لاحظ فرَانك شَفِلتُون أن الطبيعة الأدائية لِلعِرق الأميركي، في الحقبة المبكرة، «ليست حالة مستقرِة ولكنها مؤشِر على مجموعة ثقافية تغيِر فهمها لذاتها، على نحو متواصل، في مواجهة العلاقات المتحوِلة ضد العالم الأوسع. *عِرقٌ مختلَط: الإثنية في أميركا البدائية* (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1993)، 8.

رئيسة بالقارة الآسيوية، كمثل *إيمرسون وآسيا* لِفريدريك كَاربنتَر، ***والشرق في الفلسفة المُتعالية الأميركية***[1] لِآرثَر كرِستِي، ***الديانات الشرقية والفِكر الأميركي*** لِكَارل تِي. جاكسون، ***والفلسفة المتعالية الأميركية والديانات الآسيوية*** لِآرثَر فِيرسلُوِس، والتي تجاهلت، في مجملها، الإسلامَ وركزت، بشكل أساسي، على المفاهيم البوذية والهندوسية في الفِكر الأميركي.[2] كما تم في الولايات المتحدة– إبان القرنين الثامن والتاسع عشر– إهمال وجود عديد الدارسين الذين تناولوا بالبحث التمثيلات الغربية للإسلام. وَحِين أكد فرِد هَالِيداي في ***الإسلام وأسطورة المواجَهَة*** (1996): «أن المفاهيم الوحيدة التي توافرت– في الحالة الأميركية– عن المسلمين، كانت موجودة– على نحو تقريبي– وحتى ستينيات القرن التاسع عشر، في الأفلام– فالنتينو كشيخ من الجزيرة العربية، وفدائيون فلسطينيون في *الخروج* [لِلِيُون يُورِيس]»– فهو، بذلك، يضرب مثلاً على هذا الإهمال اللاتاريخي ahistorical لعمق وجهات النظر الأميركية المبكرة عن الإسلام والمسلمين وتنوعها، وبالتالي فان [هذه المفاهيم] غير قادرة على الجدل بشأن كيفية توفير إرث– كهذا– أعرافاً مهمة، متعارَفاً عليها، لفهم طرائق ترسيخ الإسلاموية لذاتها كأداة نقل تحاول فهم الإسلام. ورغم ذلك، يجادل هَالِيداي أن ما يسمِيه «مناهضة الإسلاموية الحركية anti-Muslimism» مكوَن من «ثيمات ورواسب ثقافية» يفتقر «انبعاثها، وإعادة تشكيلها، وإعادة تموضعها» إلى أن تفسَر بقرائن عصرية. ينقب هذا الكتاب عن جذور هذه الرواسب والثيمات بالكشف عن جذورها الثقافية واستكشاف تشعّباتها في القرائن التاريخية المبكرة داخل الولايات المتحدة.[3]

كانت ثلاث دراسات عن الاشتباك الأميركي المبكر مع الشرق الإسلامي قد نُشرَت في تسعينيات القرن العشرين، تتوسع هذه الدراسة في [ثيمات] تلك الأعمال، وتجعلها أكثر

(1) أو الفلسفة المُتسامية (Transcendentalism): فلسفة تقول إن اكتشاف الحقيقة يتم بالدراسة القَبلية لعمليات الفكر وليس عن طريق الخبرة أو التجربة، كما تشير إلى الحركة الفلسفية التي ارتبطت بِرَالف وَالدُو إيمرسون ومَارغرِيت فُلَر والتي قالت أن الواقع المثالي الروحي يتجاوز المعرفة بالحَدس والبديهة. (المترجم).

(2) فريدريك إيڤ كَاربنتَر، *إيمرسون وآسيا* (كيمبريدج، مَاسَاتُشوسِتس: مطبعة جامعة هارڤارد، 1930)؛ آرثَر كرِيستِي، ***الشرق في الفلسفة المتعالية الأميركية***: دراسة [لآثار] *إيمرسون، ثُورو، وَآلكت* (نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، 1932)؛ كَارل تِي. جاكسون، ***الديانات الشرقية والفِكر الأميركي: استكشافات القرن التاسع عشر*** (وِستبُورت، كِنتِكِت: غرِينوُد، 1981)؛ آرثَر فِيرسلُوِس، ***الفلسفة المتعالية الأميركية والديانات الشرقية*** (نيويورك: مطبعة جامعة إكسفورد، 1993).

(3) فرِد هَالِيداي، ***الإسلام وأسطورة المواجَهَة: الدين وطرائق السياسة في الشرق الأوسط*** (لندن، نيويورك: آي. بِي. تَاروس، 1996)، 160.

عمقاً. لقد وصف فؤاد شعبان الـ «انهماك الشديد» و«الرباط العاطفي والفكري» للأميركيين الأوائل مع العالم الإسلامي في كتابه ***الإسلام والعرب في الفكر الأميركي المبكر***. ويدرس ***الهلالُ مُحتجباً*** لِروبرت أَليسون التفاعلاتَ الثقافية والدبلوماسية للولايات المتحدة في المنطقة المحيطة بالمتوسط قبل 1815، مكتشفاً أن العالم الإسلامي «وسيلة بلاغية نافعة على نحوٍ لافت للنظَر». ينوه أَليسون إلى التشويه الاستراتيجي المتأصِل في الإسلاموية، موضِحاً أن «الأميركيين الذين استخدموا العالم الإسلامي كمرجعية لمجتمعهم كانوا غير معنيين بالحقيقة التاريخية أو [بتقديم] وصف دقيق للإسلام، وإنما بالملاءَمة السياسية لهذا الوصف».[1] وفي ***استشراق الولايات المتحدة***، تَعرض [الهندية] مَالِينِي جُوهَار شوِيلَر، بقوة، كيف كانت المطامح الإمبريالية للأمة المبكرة واضحة المعالم داخل جمالية الاستشراق الثقافية ومُختَبَرةً من قِبَلها، زاعمةً أن الولايات المتحدة كانت «عالةً على الخواص المشرقية التي سعت إلى (السيطرة عليها) والانفصال عنها».[2] يركز كتابها على طائفة أوسع من استعارات مكانية وزمانية مشرقية – تشمل تجلِيات الاستشراق التي وصفتها بِالـ «مصرية القديمة Egyptological» والـ«هندية Indic»– والتي لها، على الرغم من ذلك، القدرة التاثيرية المتأتية من حصيلة تعميم التحديات الاستثنائية للثقافات الإسلامية مما حير المواطنين الأوائل تحيراً شديداً. توسِع ***الإسلاموية الأميركية*** [أبعاد] هذه الدراسة بالبحث في أرشيف صور، وأعمال فنية، ومواقف أكثر تنوعاً كامنةً – بدرجة أكبر– على نحوٍ ثقافي، حيث تم تمثيل أعراف إسلامية، على نحو ملائم، ضمن أنساق خطاب الأداء الأميركي المبكر وطرائقه خلال الحرب الأهلية. وباستقراء كيف عمل العالم الإسلامي على إضفاء بُعد دولي على الطرائق الثقافية الأميركية، يقدم هذا الكتاب استعادةً أرشيفية لعبارات اصطلاحية متداخلة، متمايزة عن بعضها، لاشتباك ساعد على تشكيل صدامات تاريخية مع الشعوب الإسلامية، وعلى تقبُل البنى الأميركية الدنيوية، من دون اعتراض، كذلك. لقد عزا المؤرخون وعلماء السياسة، في الآونة الأخيرة، اهتمامهم بالمشرق الإسلامي إلى المفاوَضات الدولية للقوة الثقافية الأميركية بعد الحرب العالمية الثانية. ويَدرسُ دُوغلاس

(1) فؤاد شعبان، ***الإسلام والعرب في الفكر الأميركي المبكر*** (دُورَام، كارولاينا الشمالية: أكُورن برس، 1991)، 199، 195؛ روبرت ج. أَليسون، ***الهلال مُحتجباً: الولايات المتحدة والعالم الإسلامي، 1776-1815*** (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1995)، 59.

(2) مَالِينِي جُوهَار شوِيلَر، ***استشراق الولايات المتحدة: العِرق، الأمة، والجُنوسَة في الأدب***، 1790–1890 (آن آربَر: مطبعة جامعة مِتشِغَان، 1998)،3.

لِتِل في *الاستشراق الأميركي: الولايات المتحدة والشرق الأوسط منذ 1945* «المواقفَ والمصالحَ المعقدة والمتضارِبة أحياناً»، والتي ميّزت السياسة الخارجية للولايات المتحدة لحقبة ما بعد الحرب في علاقاتها الدبلوماسية مع الشرق الأوسط. وبالرغم من تقديمه لاستقراءٍ خاطف لجذور النزعة المناهضة للإسلام قبل القرن العشرين، فإن مجال دراسته الكرونُولُوجِي[1] يُقيِد تحليله لديناميات «الافتراضات الثقافية المبكرة والصور النمطية العنصرية» التي كانت قد «تحوَلت... إلى اختزال ثقافي لا يُقاوَم» أسهم، بشكل أساسي، في تشكيل سياسات الولايات المتحدة لحقبة ما بعد الحرب وإقرارها.[2] يُعدُ [كتاب] مِلانِي مَاكالِستَر، *صدامات ملحمية: الثقافة، وسائل الإعلام، ومصالح الولايات المتحدة في الشرق الأوسط، 1945–2000*، دراسة رائعة تشدد على مركزية الأعراف والتمثيلات الثقافية للشرق الأوسط في بناء هويات أميركية متعددة الثقافات و[صياغة] قومية أميركية لحقبة ما بعد الحرب. كما تكشف عن كثير من الـ «مقاربَات غير المتوقعة» والـ «أوضاع غير المتناسِقة» بين النتاج الثقافي المحلي وطرائق قيام «سمات جغرافية مُحتمَلة» ومتبدلة للشرق الأوسط بالعمل كَـ «رمز متحوِل» لموضعة وصياغة تمثيلات رائجة، وجنوسية، وعنصرية مختلفة.[3] ولدراسة طرائق الإسلاموية في تشكيل الهويات والمشاريع الثقافية المحلية داخل الولايات المتحدة قبل صعودها كقوة عالمية، وحتى قبل اختراع «الشرق الأوسط»، يستقصي هذا الكتاب بعض الأصول المبكرة لما تسميه مَاكَالِستَر بالـ «المنطق الثقافي». وإنه، بذلك، يختبر– على نحوٍ مباشر– مجادلة إدوارد سعيد أن أميركيي القرن التاسع عشر لم يقوموا بِـ [أي] «توظيف تخيلي» في المشرق لانهماكهم الشديد بالمستعمرة في الغرب.[4] وتبين *الإسلاموية الأميركية* أن مجموعة أميركية متنوعة قد تشابكت مع العالم الإسلامي قبل وقت بعيد من هجرة المسلمين، طواعية، إلى الولايات المتحدة في القرن العشرين، واصفةً كيف وفر المشرق الإسلامي، بتاريخه وتعابيره الثقافية، حداً مشرقياً

(1) chronological: مرتب زمنياً تبعاً لتسلسل حدوثه. والـ Chronology: العلم الذي يبحث في التعيين الدقيق للتواريخ وترتيبها وفقاً لتسلسل أحداثها. (المترجم).

(2) دوغلاس لِتِل، *الاستشراق الأميركي: الولايات المتحدة والشرق الأوسط منذ 1945* (تشَابِل هِل: مطبعة جامعة كارولاينا الشمالية، 2002)، 3، 10.

(3) مِلاني مَاكَالِستَر، *صدامات ملحمية: الثقافة. وسائل الإعلام. ومصالح الولايات المتحدة في الشرق الأوسط. 1945–2000* (بيركلِي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 2001) 40، 276، 269، 42.

(4) [إدوارد] سعيد، *الاستشراق*، 290.

متنوعاً عمل كحقل متذبذب للتعريف العابر للحدود لطائفة متنوعة من الأميركيين الأوائل يسعون إلى أقدار أقل وضوحاً، وأكثر عالمية، من تلك التي سعى إليها الرواد في المناطق التابعة للغرب. لقد ابتدع البروتستانتيون الأميركيون ذوو الأصول الإنجليزية طائفة متنوعة من الأفكار والأوضاع وكيفوها وفقاً لمقاصدهم - مثلما فعلوا تجاه الأميركيين الأصليين native عند التخوم الغربية - سعوا من خلالها إلى معارضة الاختلافات التي لم يستطيعوا إدراكها والاستيلاء عليها واحتوائها، وذلك عبر فهم حواري عابر للثقافات. لقد أنجز بعض الدراسات الإبداعية حول الإسلام في الولايات المتحدة دارسون بحثوا في دور الإسلام بين مجتمعات العبيد في الدراسات الثقافية الأفرو–أميركية. إن إعادة تسليط الضوء على تجارب العبيد المسلمين من الأفارقة الأميركيين ما هُوَ إلا مجال حديث للدراسات التي تنوه بالحضور السوسيولوجي للإسلام في التاريخ الثقافي الأميركي المبكر. لقد ضاعفت دراساتٌ في نصف الكرة الأرضية، وعلى الضفة الأخرى من الأطلنطي، من [ثيمة كتاب] أَلان أُوستِن ***المسلمون الأفارقة في أميركا إبان فترة ما قبل الحرب الأهلية***؛ أنجزها مايكل غُومِيز وَسِيلڤيان ديُوف، واصفةً كيف أن المعتقدات الدينية وأعراف المسلمين من أفارقة غرب أفريقيا، والذين تم استعبادهم في طول [القارتين] الأميركيتين وعرضهما، قد عملت كمصدر ثقافي متعدد الجوانب ساعدهم على البقاء، وحتى على تحدي أوضاع عبوديتهم.[1] وعلى الرغم من أن ويلات العبودية قد حالت، بصورة عامة، دون توارث الأعراف الإسلامية بين الأجيال المتعاقبة، فإن العديد من الأميركيين الأفارقة قد أعادوا تبنِي الإسلام، في القرن العشرين، كمصدر فعّال لا يُعبِر عن الإيمان الديني فحسب، وإنما يرمز إلى إرث ثقافي أفريقي ذي تقليد مقاوم لذل

(1) ألان دي. أوستن (نيويورك: غَارلاند، 1984؛ والمعروف بصيغته المختَصرة بِـ *الأفارقة المسلمين في أميركا في فترة ما قبل الحرب الأهلية* [نيويورك: روتلِدج، 1997]؛ وانظر أيضاً «*هويات إسلامية في مجتمعات الأفارقة بأميركا الشمالية أيامَ العبودية، 1731–1865*»، [مجلة] *الإسلام ومجتمعاته جنوبَ الصحراء*، Islam et Societes au Sud du Sahara، العدد السابع، (1993): 205–19؛ سِيلڤيَان أ. ديُوف، *عِبَادُ الله: أفارقة مسلمون استعبدوا في أميركا* (نيويورك: مطبعة جامعة نيويورك، 1998)؛ ريتشارد برِنت تِيرنَر، «مسلمون في أرض غريبة: العبيد من المسلمين الأفارقة في أميركا»، في *الإسلام في التجربة الأفريقية- الأميركية* (بلُومِنغتِن: مطبعة جامعة إنديَانَا، 1997)، 11–46؛ مايكل أ. غُومِيز، «المسلمون في أميركا المبكرة»، *مجلة التاريخ الجنوبي*، العدد ***60*** (1994): 671–709، وَهلالٌ أسود: *تجربة المسلمين الأفارقة في الأميركيتين وتراثهم* (نيويورك: مطبعة جامعة كيمبريدج، 2005). ولِمسرد مفيد بأسماء الدراسات عن المسلمين في مجتمعات العبودية الأميركية، أنظر برِنت سِنغلتِن، «الأمةُ التي نزفت على مهلها: ببليوغرافيا مختارة عن الأفارقة المسلمين المستعبدين في الأميركيتين والكاريبي»، *مجلة شؤون الأقلية المسلمة*، العدد ***22*** (2002): 401–12.

العنصرية أيضاً. وبما أن *الإسلاموية الأميركية* لا تبحث، على نحو مباشر، في هذا البُعد المبكر للإسلاموية الأميركية، وبالطرائق التي حقق بها المسلمون الأميركيون، من ذوي الأصول الأفريقية، إيمانهم بمذاهب إسلامية مختلفة، ضمن أوضاع تاريخية متنوعة؛ إلا أنها تظل مجال دراسةٍ مستقبليةٍ حول ذلك انطلاقاً من تلك الأوضاع التاريخية بعينها.

لقد افترقت الإسلاموية الأميركية المبكرة عن أنماط الاستشراق العابرة للأطلسي التي أوجدتها، لِأنها كانت– وقبل إدارة الولايات المتحدة العسكرية لشؤون مسلمي المُورو [جنوب] الفلبين أواخرَ القرن التاسع عشر– مخيالاً ثقافياً، لا أساس له، في [حقبة] بيروقراطية كولونيالية. وبما أن الأميركيين قد استقوا استعاراتهم من الصدامات البَيْثقافية للمشاريع التبشيرية، الدبلوماسية، والسياحية، فإن الإسلاموية قد لعبت دوراً أكثر حرية، وأشد رمزية، في تشكيل الكيفية التي مَوضَع بها الأميركيون تعابيرهم الرائجة والمادية باصطلاحات أكثر عالمية. غير محكومين بالصور النموذجية للمسلمين الذين بين ظهرانيهم، وظف الأميركيون الأوائل اختلاف الإسلام من أجل تشكيل حدود مشاريعهم الثقافية وتوسيعها على حد سواء. تعبر هذه الأبعاد، بطريقة مثيرة، عن الفرضية العامة لهذا الكتاب أن خطاب الإسلاموية قد سعى إلى احتواء التحدي العالمي للإسلام بتحويل اختلافه إلى مورد محلي ساعد (حين عُمِمَ على نحو متنوع) على إضفاء بُعد عالمي على التجارب القومية كظاهرة معولمة وثيقة الصلة بها. وبما أن هذه الدراسة تفترض بنية قومية، على نحو تقليدي، بشروط زمنية، بادئةً بمرحلة الاستقلال الوطني ومنتهية بحقبة الحرب الأهلية، فإنها، بذلك، تختبر محدودية سلطة المقصورية exclusivity القومية والدينية بالنظر، على نحوٍ مثير، إلى حقيقة أن تقاليدَ الإقصائية exceptionalism معتمدة أيضاً، وبدرجة أكبر، على التعريفات الدنيوية المقارَنة. كما ينوه هذا الكتاب بالتداخل المتنوع لموارد ثقافية تتحكم بتنوع الشعب الأميركي، فتؤكد آثار النخبة البروتستانتية البيضاء للساحل الشرقي في تشكيل الثقافة القومية. وعلى الرغم من ذلك، لا يوضح هذا الاستقراء للعمليات الثقافية للإسلامويةِ الكيفيةَ التي حاول بها هؤلاء الأميركيون جعل الإسلام ظاهرة عالمية ذات معنى فحسب، وإنما يوسع ويُغني استقصاءات حول طبقاتِ تحليلٍ نقدي راسخة إلى حد بعيد. تؤسس *الجذور الثقافية للإسلاموية الأميركية* لبُعد جديد من البحث النقدي طبقته مجموعات أخرى، ويمكن تطبيقه على تجمعات سكانية

وفترات زمنية أخرى في طول الأميركيتين وعرضهما. ومع أنه يبدو ثانوياً، في ظاهره، للطرائق الثقافية في نصف الكرة الآخر، فإن حقل الإسلاموية يُفسر أفقاً أكثر عالمية كوَن (وكان مندمجاً في) صياغات إيديولوجية أكثر ترسخاً تُنسب إلى أقليات إقليمية، وعرقية، ودينية. لقد كان الأميركيون المتحدِرون من السكان الأصليين، ومن ذوي الأصول الأفريقية، والإسبانية، والكاثوليكية، واليهودية مستشرَقين، في الغالب، عبر محاولات متشابكة لتعريف أوضاع ثقافية ثانوية. لقد جعل الخليط العرقي مِن نيُو أُورلِيينز، على سبيل المثال، تجسيداً لِـ «مشرق محلي» ساعد خطابُ الإسلاموية النقدي على تأويله من وجهات نظر دينامية وعابرة للحدود القومية على نحوٍ مبتكَر.

تستخدم هذه الدراسة تعبير الـ «أميركي» لتمثيل المناطق التي كانت مندمجة ضمن الحالة القومية للولايات المتحدة. وثمة حكاية عامة، على نحو جلي، للإسلاموية الأميركية التي تخاطب تشعّب الحقيقة القائلة إن الاستعمار الإسباني لما عُرف، لاحقاً، بالأميركيتين قد ابتدأ في ذات السنة التي نُفِيَ فيها المسلمون الموريسك -بعد أن ساعدوا في تشكيل نظام المجتمع الإسباني وثقافته – من شبه الجزيزة الأيبيريَة. كما تركز هذه الدراسة، في المقام الأول، على ثقافات مسلمي الشرق الأدنى في شمال أفريقيا وغرب آسيا، لكنها تستنتج أن ثمة إدراكات عميقة يمكن استخلاصها من استقراء الكيفية التي توالدت بها وجهات النظر الإسلاموية البديلة من الاحتكاك بمجتمعات إسلامية أخرى في أفريقيا وشمال/جنوب شرق آسيا. كما وتأمل– عبر التعريف بالطوبوغرافية الإيديولوجية للإسلاموية الأميركية– أن تساعد على تحفيز بحث مستقبلي في هذه العلائق الخصبة الآسرة. في الجانب الآخر من المتنزه القومي[1]، بعيداً عن تمثال محمد في مبنى المحكمة العُليا، وعلى ارتفاع 190 قدماً في الجدار الشرقي لِمسلة نصب واشنطن التذكاري، ثمة حجرٌ بطول خمسة أقدام ببُرَيجات منقوشة بإتقان، وزخارف أزهار، ونقوش بالعربية على تُرس زرقاء. كان الحجر هدية من السلطان عبدالمجيد الأول (العاهل العثماني الذي أعلن صراحةً تأييده للحكومة الفيدرالية [الاتحاديين] أثناء الحرب الأهلية، ثم تأرجح في المستقبل) قَدِمَ على متن السفينة الشراعية *آركتِك* Arctic في أيار لسنة 1854. إن تضمين هذا الحجر في النصب الأطول الذي يخلد ذكرى أول رئيس سميت

(1) ما يعرف بالـ national mall: وهو متنزه ذو مساحة مفتوحة يقع في قلب العاصمة واشنطن. (المترجم).

العاصمة باسمه، يشير، على نحو رمزي، إلى رؤية هذا الكتاب الساعية إلى الكشف عن التفاصيل المطمورة لكيفية التأقلم مع الاختلاف الإسلامي وجعله جزءاً أساسياً في تشكيل المنتج الثقافي القومي المبكر وتمجيده.[1] إن تحليلاً مستفيضاً لتاريخ الإسلاموية الأميركية الهجين وأنماطه المعقَدة، والمتنوعة، والمستقرِة العابرة للثقافات، يوفر منظوراً ضرورياً حول نزعات القرن الحادي والعشرين تجاه الإسلام، والتي لا تزال تشير إليه، في أحايين كثيرة، بوصفه المرآة المضادة لكل ما هو أميركي.

(1) انظر الصورة ومدوَنة مصلحة المتنزهات القومية حول «حجارة نصب واشنطن التذكاري» وضمن الرابط *http:// imw.nps.gov/ummo/memstone~563.htm*

الفصل الأول

الإسلاموية ومقاومة الاستبداد في التعبير الثقافي القومي المبكر

تخيُل الطاغية المشرقي

عندما اتهم توماس جيفرسون الملك جورج الثالث، في [وثيقة] إعلان الاستقلال، بالتخطيط لإخضاع الأميركيين تحت [سلطة] «استبداد مطلق»، فإنه كان ينطق بلسان تقليد سياسي عد الشكل الأمثل للاستبداد شبيهاً بما مارسه السلطان العثماني على رعيته التي افترض أن لا حول لها ولا قوة. لقد ذهبت مسودة جيفرسون الأولى لوثيقة [إعلان] الاستقلال أبعدَ باتهامها «الملك المسيحي لبريطانيا» العظمى «أنهُ شريكٌ في المسؤولية عن تجارة الرق التي وصفتها بِـ «حربٍ قَرصنية» كانت الفعل المخزي لقوى كافرة».[1] لقد ظلت الإمبراطورية العثمانية قوة عالمية، في أواخر القرن الثامن عشر، ومثلت نظاماً سياسياً قمعياً على خلاف مع الجمهوريانِية الساعية إلى إيجاد شكل جديد للحكومة المتطورة للولايات المتحدة. كما استخدم الوطنيون المتحمسون مفاهيم إسلاموية عن محمد، وعن انغماس السلاطين المعاصرين في الملذات، كنماذج نافعة للتعبير، على نحو مثير، عن ظلم استغلال البريطانيين للمستعمرات الخاضعة لهم. إن إدانة الملك جورج، في وثيقة الاستقلال، قد صورت قوتَه كانحراف، عديم الرجولة، عن الطريق القويم منحَ امتيازاً لإرادة الفرد على مثالية تنادي بالمساواة بين البشر في جمهورية ديمقراطية عادلة. ولأن القوانين الوحيدة التي اعتقد أي طاغية أنه مُجبر على تكبدها– بالنسبة إلى النظرية السياسية للقرن الثامن عشر– هي تلك التي نجمت عن نزوات ميوله الدنيوية، فقد ركز هذا المفهوم المتوافق مع تقليد الإسلاموية على انتزاع محمد للحق الديني، مؤكداً على الكيفية التي أقنع بها الإسلامَ أتباعه عبر مزيج من تهديداتٍ عنيفة ووعود حِسية. لقد سعى الأميركيون، من ذوي الميول التحررية، إلى تحويل

---

(1) *أوراق توماس جيفرسون*. 26 مجلداً. تحرير جوليان ب. بُويد (برنستِن، نيُو جيرزِي: مطبعة جامعة برنستن، 1950) المجلد الأول :426.

صورة مليكهم الملتزم بالقانون إلى طاغية مغتصب للسلطة بتصوير الملك جورج كمُستبد سلطاني محاطاً بأتباعه الذين لا يرحمون.

ورغم تحرر الأمة الجديدة من السيطرة البريطانية، فلقد تعين على مواطنيها مجابهة شبح الاستبداد كتهديد- داخلي وخارجي- للدور الجمهوري الوليد. وفيما عد أميركيون آخرون الإسلام شريعةً معادية للمسيحية (وهي جِينيُولُوجيَا genealogy ثقافية سوف نتناولها بالتحليل في الفصل التالي) إلا أن كثيراً منهم اعتمدوا، بشكل أعمق، على معادلة حركة التنوير التي ربطت الحكم الإسلامي بالاستبداد الممنهج. في الواقع، آمن أميركيون كُثر بما روته [صحيفة] *ثيو هيڤن غَازيت*، سنةَ 1788، أن «دين محمد - أينما ترسخَ- مُتوحدٌ بقوة مُستبدة».[1] كان العالم الإسلامي مُستبعداً، من الناحية الجغرافية، من النضالات السياسية في أميركا الشمالية؛ إلا أنه قد لعب دوراً مهماً في الفكر القومي المبكر وفي ثقافته، على حد سواء، ذاكَ أن البنى الاستشراقية التي تناولت الاستبداد والطغيان كانت جزءاً أساسياً من عملية إعادة تشكيل الجمهوريانية من جديد. ولتأسيس أمتهم الجديدة على أسس ديمقراطية راسخة، توجب على الدنيويين worldly الأميركيين التعبير عن افتراقهم عن التجاوزات الاستبدادية المُفرطة للعالم القديم؛ وعن تفوقهم عليها أيضاً.

لقد مثلت الأعمال العدائية التي قام بها المسلمون في شمال أفريقيا، واليونان، وحتى في شرق آسيا- طيلة نصف قرن بعد نهاية الثورة الأميركية- تهديدات حقيقية للبحارة والتجار الأميركيين؛ وتحديات رمزية لِلمُثُل القومية أيضاً. لقد صور أميركيون كثر المشرقَ الإسلامي كعالم شرير قائم على العبودية القاسية، والحكم الاستبدادي المتقلب، والحِسية المحرمة، والإسراف الأناني؛ والتي رمزت جميعها إلى قوى خطرة هددت حرياتهم وحقوقهم السياسية الجديدة. عملت البنية الاستشراقية للإسلام كخصم ثقافي (والمُفتَرى عليه كعدو للديمقراطية والمسيحية على حد سواء) كأيقونة مضادة مهمة فيما يتصل بتوحد الأميركيين من ذوي المعتقدات الطائفية، والعرقية، والحزبية المختلفة، لتعيين هويات نظامهم الجمهوري بمعزل عن النظام السياسي الذي قامت عليه الأمة خلال الحقبة الجاكسونية.[2]

---

(1) «جدال حول تأثيرات الديانة الإسلامية والمسيحية على السعادة الإنسانية»، [صحيفة] *ثيو هيڤن غَازيت وَذَا كَنيتِكِت مَاغَازين*، المجلد الثالث (1 أيار 1788).

(2) نسبة إلى الرئيس الأميركي آندرو جاكسن (1767- 1845). (المترجم).

لقد تحدت هيمنة المسلمين على المتوسط، وعلى مناطق أخرى من أفريقيا وآسيا، الطموحاتِ العالمية الأميركية لنشر مزيج مبادئها الديمقراطية وقيمها المسيحية. كما مثلت المفاوَضات الثقافية للحكم الإسلاموي مبدأ رئيساً- ولكن مهملاً من الناحية النقدية- للبنية الرمزية للقومية الأميركية المبكرة؛ ولاندماجها الرمزي كذلك. فعبر استكشاف أوضاع تتعلق بفلسفةٍ سياسية، وسياسةٍ خارجية، وأدوارٍ جنوسية، وطائفةٍ واسعة متنوعة من تعابير ثقافية- تتراوح بين ضروب أدبية ونتاجات فنية مادية وبصرية- يكشف هذا الفصل عن الطرائق التي شكل من خلالها المشرق الإسلامي حقلاً عالمياً نظمَ أميركيون مختلفون ضده، وفيما يتصل به، ملاءمةَ مشروعهم الجمهوري العابرةَ للحدود التي أنجزوها أيضاً. وبذلك شكلت الإسلاموية مورداً ثقافياً مهماً تبناه القوميون الأوائل، ومن ثم طوروه، ليعبروا تماماً، وعلى نحو مبالغ فيه، عن القابلية الفعّالة لحكومتهم الديمقراطية، وعن رغبة الكثيرين منهم التأثير في [طبيعة] التجدد السياسي لقوتِـ[هم] العالمية.

لقد حالت أسباب مختلفة من دون اشتغال الأميركيين بطموحاتهم الساعية إلى بسط سلطة أمتهم عبر العالم الأرحب؛ كضعف السلطة الفيدرالية، وطارئية الجغرافيا القومية، والتربية الدينية المتزمتة. ورغم محدودية نفوذ حكومتهم الفيدرالية الجديدة، رفض الأميركيون الخضوع [لرهبة] السمعة التاريخية [الرائجة] حول فظاعة الاستبداد التركي. كما ركز القادة القوميون الأوائل، في آخر المطاف، [اهتمامهم] على المشرق الإسلامي كمسرح عمليات عسكرية سعوا من خلاله إلى العمل على إحياء فاعلية ثورتهم وسماتها البطولية، مستغلين ضعف سيطرة المسلمين على البحر المتوسط. «يتوجب الشروع في تأسيس قوة بحريةٍ إن عقدنا العزم على المضي قدماً بتجارتنا الخاصة»، كتبَ توماس جيفرسون سنةَ 1785، «وهل نقوم بذلك في مناسبة أكثر تميزاً، أم مع عدو أضعف؟»[1] كان الأميركيون، في الحقبة الجمهورية المبكرة، منهمكين في سلسلة نزاعات مع العالم الإسلامي: المفاوضات مع الجزائر بين 1785 و1815، والقتال في الحرب الطرابلسية[2] (1801-1805)، ومساندة اليونانيين خلال حرب

(1) [ضمن رسالة من] جيفرسون إلى جيمس مونرو، في الثاني من تشرين الثاني لسنة 1784، [وردت في كتاب] ***جيفرسون نفسُهُ: الحكاية الشخصية لأميركي متعدد القدرات والإمكانات***، تحرير بِرنَارد مَايُو (تشَارلُوتسفِيل: مطبعة جامعة فرجينيا، 1942)، 116.

(2) Tripolitan War: نسبة إلى [دولة] طرابلس الغرب. (المترجم).

استقلالهم من 1821 وحتى 1822، والثأر من الملاويين في سومطرة سنة 1831، حيث شكلت كل واحدة من هذه [النزاعات] موضعاً لاختبار تفانيهم المتزايد تجاه مُثُل الحرية. لقد تخيل الأميركيون، خلال السنوات الأولى للجمهورية، الطاغيةَ المسلم بصور سياسية مختلفة: فليس المستبد التركي فحسب، وإنما القرصان البربري، والجاسوس الجزائري، والمالاوي الخائن؛ والتي هي نتاج الفساد الأصلي الذي اعتقد الغربيون أن محمداً قد أوجده خلال التبشير بالدعوة. وكثيراً ما صور الأميركيون السلاطينَ، والدايات[1]، والبَايَات[2]، والباشوات كَكَفرة مُضلِلين، وخارجين على «الحرية المقدسة» على حد سواء، تلك [الحرية] التي صانها الأميركيون – كشيء مقدس– في صميم إحساسهم بالهدف القومي.[3] كما رمز الإسراف للمسلم– في حياته العامة والخاصة على حد سواء– إلى نظام اجتماعي لم ينظم قوتَه الشعب، ولا سلطة الدين الخالص، وإنما [السلطة] التي انتهكت فضيلة الحرية، وحولتها إلى رذيلة حسية خارجة على الأعراف والقوانين.

لقد كانت [عملية] موضعة الأدوار الجنوسية الجديدة [فعلاً] مركزياً بالنسبة إلى عمل الإسلاموية الثقافي، فشكلت [تلك الأدوار] نماذج للأمة الجديدة تتعلق بالمواطنة الفاعلة، حيث كانت البراعة والرغبة الشخصية مكرستين كمصدرين أساسيين للقرار الوطني الجَمعي، ومنشطتين له، على حد سواء. فبولادة الأسطول البحري للولايات المتحدة – خلال الحروب مع الدول البربرية[4]– بزغت وسيلة فعّالة لتوليد أساطير القوة الرجولية وجاذبيتها، والتي أعادت الاعتبار إلى الشرف الأميركي بعد إهانات ضعف الأمة في الحقبة المبكرة. وفيما زود الأميركيون أنفسهم بهذه الموارد الخلاقة للقوة القومية، تحول شبح الاستبداد المشرقي من كونه خطراً مُهدداً للفضيلة الجمهورية إلى تضاد نافع كانت طاقاته المُنتهِكة على نحو فعّال–

(1) الدايات (deys): لقب كان يطلق على حكام الجزائر وتونس وطرابلس في فترة السيطرة العثمانية ما بين 1671– 1830. (المترجم).

(2) البايات (beys): اللقب الذي كان يطلق على حكام المناطق التابعة للإمبراطورية العثمانية. (المترجم).

(3) نَاثَان هَاتش، *القضية المقدسة للحرية: الفكر الجمهوري والألفية في نيو إنجلاند الثائرة* (نيُو هِيفِن، كَنِتِكت: مطبعة جامعة يِيل، 1977).

(4) الدول البربرية (Barbary)، أو دول الساحل البربري Barbary Coast: عبارةٌ أطلقها الأوروبيون، من القرن السادس عشر وحتى التاسع عشر، للإشارة إلى دول شمال أفريقيا: سلطنة المغرب المستقلة والجزائر وتونس وطرابلس. والعبارة مشتقة، في أصلها، من لفظة «بَربَر Berber»، إشارة إلى شعب البربر الذي استوطن تلك المناطق في الألفية الميلادية الثانية. (المترجم).

والمشتملة على تلك التي في العِلة أيضاً- قد عُطلت، ثم أُعيد توجيهها ضمن مسار مُعين داخل القوة القومية المستقرة، والقادرة على حماية مصالحها وتعزيزها. لقد مكنت أحداثٌ في المتوسط الإسلامي (وفي عموم المشرق الإسلامي) الأميركيين، من ذوي الميول الدنيوية، من التأكيد على إنسانوية أعرافهم الثقافية، وملاءمة نظامهم السياسي الجديد وثيق الصلة بها، وعلى بطولة رجالهم ونسائهم؛ وذلك ضمن مرحلة عالمية، وبوسائل تاريخية وبلاغية على حد سواء.

مُونتسكيُو والمقاومة الأميركية للاستبداد

لقد صور المفكرون السياسيون لحركة التنوير الحكمَ الإسلامي كأنموذج أمثل للاستبداد، بطرائق شكلت أحد الأسس الجوهرية لتطور الإسلاموية في أوروبا وأميركا. فمنذ مطلع القرن السادس عشر، صنف جَان بُودَان الإمبراطورية العثمانية كحكم مستبد ملكَ من خلاله الصَدر الأعظم جميع الأفراد والممتلكات التي في نطاق حكمه. كما انتقد النقاد الفرنسيون المعارضون للمَلَكية الملكَ لويس الرابع عشر بمقارنة حكمه باستبداد الملوك المشرقيين. فعلى سبيل المثال، وصف دِنِيس دِيدرو تركيا بـ «قطيع يتواصل مع بعضه بالعادة والطَبع، يُسَاسُ بالعصا، ويقوده سيدٌ مُستبدٌ وِفقاً لِهَواه».[1] لكن شارل دُو سِيكُوندَا، بارون دو مونتِسكيو هو مَن روج، إلى حد بعيد جداً - وبكل ما في الكلمة مِن معنى- الفِتنةَ البلاغية للاستبداد المشرقي بوصفه التضاد العظيم لطرائق الحكم الجمهوري. كان [كتاب] مونتسكيو *روحُ القوانين* (1748) من أكثر البحوث شمولية، في القرن الثامن عشر، حول علم السياسة، والذي قدم وصفاً واضحاً للحكم الاستبدادي الذي استعبد الرعية في إمبراطورية من خوف وَهَوى.[2] لقد لاحظ الباحث التركي آصْلِي تشيرَاكمَان أن ربط مونتيسكيو

(1) دِنِيس دِيدرو، «الموسوعة»، *كتاباتٌ سياسية*، ترجمة وتحرير جُون هُوب مِيسِن وَروبَرت وُكلَر (كيمبريدج: مطبعة جامعة كيمبريدج، 1992)، 10.

(2) مونتسكيو، *روحُ القوانين*، ترجمة وتحرير آن كُولَر وآخرون. (1749؛ كيمبريدج: مطبعة جامعة كيمبريدج، 1989)؛ نيقولا أنطوان بُولانغير، *نشوءُ الاستبداد وارتقاؤه في الإمبراطوريات المشرقية وإمبراطوريات أخرى في أفريقيا وأوروبا وأميركا* (لندن، 1764). وانظر، أيضاً، [كتاب] مادلين دُوبِيي *أجسادٌ غريبة: الجنوسة، واللغة، والثقافة في الاستشراق الفرنسي* (ستَانفُورد، كاليفورنيا: مطبعة جامعة ستنافورد، 2001)؛ [مقالة] روجَر بُويشِه «خشية الملوك والتجار: نظريتا مونتسكيو في الاستبداد»، [مجلة] *ذَا وِسترن بُولِيتِكَال كوَارتِرلِي*، المجلد 43 (ديسمبر 1990): 741-61؛ [كتاب] مِلفِن رِشتَر *النظرية السياسية لمونتسكيو* (كيمبريدج: مطبعة جامعة كيمبريدج، 1977)؛ [مقالة] ديفِد كَارِدَرز «مونتسكيو =

الواضح والصريح بين الاستبداد والحكم العثماني قد أنتج «رأياً مفصلياً» ذا «أثر طويل الأمد» يتعلق بالكيفية التي أدرك بها الأوروبيون والأميركيون تركيا.[1] لعب وصف حركة التنوير الإسلامَ بالاستبداد دوراً محورياً في وصف الملاءمة العالمية للخطاب البلاغي الثوري والجمهوري خلال [حقبة] انبعاث الأمة واندماجها. لقد صور مونتسكيو الاستبداد كأحد ثلاثة أنماط رئيسة للحكم السياسي مع الجمهوريانية والمَلَكية. ورغم أن الأميركيين كانوا مهتمين، بدرجة أكبر، بملاحظات مونتسكيو حول طبيعة الحكم الجمهوري- خاصة الفصل بين السلطات السياسية، والحاجة إلى فضيلة مدنية- إلا أنهم استطاعوا إدراكَ هذه المفاهيم، على أكمل وجهٍ، بعلاقة جدلية مع الاستبداد الذي ظهر في غيابهم. لم تكُن ثمة ضوابط ولا توازناتٌ في أي نظام مُستبد. كانت كل السلطات «مجتمعة في شخص السلطان»، مُحدثة، بذلك، نظاماً متماثلاً من سلطة استبدادية وجدها مونتسكيو «شريرة» و«رهيبة». لقد أدت السلطة المطلقة إلى أن يفقد الحاكم المستبد اهتمامه بشؤون دولته، نائياً بنفسه عن ذلك، لِأجل التنعم بالحريم، مما حتم عليه تعيين وزير وحرس شخصي كي يحموه من الجيش الذي يُدبِر شؤون ممالكه. لم تكن الفضيلة أو الشرف اللذان انوَجَدَا، تباعاً، في نظامي الحكم الجموري والملكي هما المبدأ المحفز في الحكم المستبد، بل هو الخوف، نفسه، الذي يعمل - حين يُخلَد بالعنف- على سحق أية طموحات وآمال للرعية. فلم تكن العدالة في نظام، كهذا، مهمة لتعزيز القوانين، بل هي مشروع لِبَث الرعب تمت إدارته، سريعاً، كتعبير عنيف عن رغبة الحاكم المستبد الذي [يستمدُ] «ابتهاجَه من احتقاره لحياة [الآخرين]»؛ والذي تكمن قوتُه في مقدرته على سلبهم إياها. باختصار، لقد صور مونتسكيو الاستبداد كنظام جهل، فحتى

= وَجيفرسون وَأصول النظرية الجمهورية في القرن الثامن عشر»، [مجلة] *ذا فرنش-أمِركَن ريڤيو*، المجلد السادس (خريف 1982): 160–88. لقد توصل تقييمٌ إحصائيٌ لِأثر المفكرين الأوروبيين في الفكر السياسي الأميركي في أواخر القرن الثامن عشر (استناداً إلى عدد المرات التي تم فيها الاستشهاد بكاتب معيَن، أو الاقتباس من أعماله، أو إعادة صياغة [أفكاره]) إلى النتيجة القائلة: «لو كان ثمة رجل واحد قد تمت قراءة أفكاره والاستجابة إليها من قِبَل الكتاب السياسيين الأميركيين على اختلاف مشاربهم، خلال مراحل الحقبة المُؤسِسة، فإنه ليس [جون] لَك Locke، بل - ربما- مونتسكيو»، حيث اكتشفت الدراسة أن «لا نظير [لمونتسكيو] خلال الحقبة المُؤسِسة الساعية إلى التميُز». دونالد إس. لُوتز، «الأثر النسبي للكتاب الأوروبيين في الفكر السياسي الأميركي في أواخر القرن الثامن عشر»، [مجلة] *أمِركَن بوليتِكَال صَينص ريڤيو*، المجلد 78 (1984): 189–97.

(1) آصْلِي تشيرَاكمَان، *مِن «رعب العالم» إلى «رجل أوروبا المريض» : مفاهيم أوروبية عن الإمبراطورية العثمانية مِنَ القرن السادس عشر وحتى التاسع عشر* (نيويورك: بيتَر لانغ، 2002)، 109، 125.

الطاغيةُ نفسه كان عبداً لِأهوائه الجامحة: «فلا يتوجب عليه أن يتفكر، ولا أن يرتاب، ولا أن يتشاوَر؛ ليس لَهُ إلا أن يرغب». لقد كان المواطنون أذلة تحت سلطة النُظُم الاستبدادية لدرجة أن مونتسكيو لم يقارنهم سوى بالدواب. «الجميع سواسية في نظم الحكم الجمهوري.. لِأنهم كل شيء»، يؤكد مونتسكيو، لكنهم سواسية في نظم الحكم الاستبدادي «لِانهم لا شيء».[1] لقد كان الخلل الكامن في خصائص نظام الاستبداد المشرقي ماثلاً في افتقاره المزعوم إلى مؤسسات سياسية ومدنية وسيطة قادرة على التصدي لرغبة الحاكم المستبد في الاستئثار بالسلطة. فدون بنية قانونية قوية مُسبقة، وتفاعل اجتماعي، وتعبير ثقافي، وتقليد ديني – وبحيث تكون جميعها قادرة على غرس ضمائر مستقلة في المواطنين وضبط سلطة قادتهم– فإن المجتمعات الاستبدادية تبدو وكأن قدرها أن تظل غارقة في وحل العبودية. لقد وصف برَايَان إِس. تِيرنَر هذا العجز للمجتمع المدني، في الإسلام، بالـ «سمة الأساسية البارزة للخطاب الاستشراقي».[2] وعلى الرغم من تصوير المجتمع الإسلامي كَـ «نظام نقائص»، إلا أن ذلك قد برهن، وعلى نحو تام، على افتقار الغربيين أنفسهم إلى فهم الحقائق الاجتماعية للثقافات المشرقية.[3] وكتعبير أساسي عن الإسلاموية، فإن المفاهيم التي تناولت الاستبداد المشرقي قد بالغت في تصوير القوة الرمزية للحاكم المستبد، محدثة، بذلك، حالةً من خواء أخلاقي وظفها الغربيون، في نهاية الأمر، لدعم تفوقهم الثقافي، ولتبرير استعمارهم للمناطق الإسلامية في شمال أفريقيا، والشرق الأوسط، وجنوب آسيا، والهند الشرقية.

لقد ساعدت البنى الاستشراقية التي تناولت الاستبداد، كتلك التي وضعها مونتسكيو، على تعزيز مفاهيم الأميركيين الأوائل عن الحكم الإسلامي كمثالٍ نظامي وتعارضي بشأن التجاوزات التي يتوجب عليهم تفاديها في أثناء تأسيس نظام سياسي جديد. لقد وضع الثوريون

---

(1) مونتسكيو، *روح القوانين*، 157، 27، 75.

(2) برَايَان إِس. تِيرنَر، «الاستشراق ومعضلة المجتمع المدني في الإسلام»، ضمن [كتاب] ***الاستشراق والإسلام والإسلامويون***، تحرير عساف حسين وآخرون (برَاتِلبُورو، فِيرمُونت: أمانه بوكس، 1984)، 27.

(3) في الواقع، كانت المجتمعات الإسلامية قد طورت، على نحو بالغ، بيروقراطيات كانت فعّالياتها غير متاحة للرحالة الأوروبيين الذين وفرت مصادرهم أمثلة مرجعية لتصنيفات مونتسكيو. لقد استهل أبراهام هَايَاسِنث آنكوِتِل–دُوبِرون كتابَه، الصادر سنةَ 1778، بالتشكيك بالنهج اللاتاريخي الذي استخدمه مونتسكيو حول [طبائع] الاستبداد. فلقد ألمح مونتسكيو في تحليله، وضمن مواضع عدة، إلى حقيقة أن [الاستبداد] لم يكن، أبداً، نظاماً شمولياً. أنظر [مقالة] ديفد يَنغ، «فكرة مونتسكيو عن الاستبداد وإفادته الشخصية من أدب الرحلات»، ***رِيفيو أُف بُولِيتِكس***، المجلد 40 (1978): 392–405.

الأميركيون هذا الخطاب تحت سيطرتهم، ثم وجهوه لخدمة نضالهم من أجل الاستقلال. كما صور المفكرون السياسيون الأميركيون المجتمعات الإسلامية أنها مبتلاة بمجموعة مسلكيات ارتبطت بالرذيلة العمومية– فليس ثمة الاستبداد السياسي فحسب، وإنما الطموح والفساد، وشهوة التملُك، والتفاخر، والقسوة أيضاً– وهي أخطارٌ مهلكة لقابلية الجمهورية الفاضلة على الحياة والنماء. وحتى بعد أن تحررت الولايات المتحدة من المؤسسة المَلَكية، فإن شبح الاستبداد كاد يظهر، في عقر دارها، لو استبدت تلك الرذائل بمواطنيها. لقد خشي بعض الأميركيين، في الحقبة الجمهورية المبكرة، من أنهم لو سمحوا لقوانين الترف أن تضلهم، فإنهم سيقعون تحت [سلطة] استبداد لا تدعمه الإملاءات الرهيبة لسلطان أو ملك، وإنما [استبداد] ينتج عن رغباتهم المفرطة، وولعهم الشديد بآلهة الموضة. فلو تطور ذلك، فإن الأمة الناشئة سوف تنحدر إلى «إمبراطورية أهواء» ستكون امتداداً للانحطاط الأوروبي، وتعيد تمثيل [أدوار] البربرية الفاجرة التي ارتبطت بآسيا وأفريقيا والقفار التي أحاطت بهما.

لقد ساعدت الدعاية الإسلاموية على تحفيز روح الاستقلال عبر حشدها [لطاقات] مجموعات متنوعة حول القضية الأميركية، وعلى خلق مجتمع مدني أميركي جديد يكافح ضد [النزعة] الإنجليزية المُطلقة للحكم البريطاني. فلطالما تم توظيف «السياسة التركية» كمثال على القوة الاستبدادية واستعارة تدل عليها، مما أدى إلى ازدهار هذه الدلالة خلال الحقبة الثورية.[1] فعلى سبيل المثال، صورت الأغنية الشعبية التي غناها المنتفضون[2] ضد الفساد، خلال معركة أَلَمَانس Alamance سنة 1771، ميليشيا الحاكم كـ «باشوات أتراك مستبدين».[3] لقد اكتسبت الدعاية السياسية الثورية قوتها بهجاء الحاكمين غير الشعبيين لِماسَاتُشوسِتس،

(1) ويمكن ملاحظة الهجوم المبكر على مندوب الملك بوصفه باشا متوحشاً في حادثة فرَانسِس نِكِلسِن، حاكم فرجينيا في أواخر القرن السابع عشر، الذي أثارت مراسيمه الاعتباطية وغطرسته المستبدة استياء [شعبياً] عميقاً. انظر [كتاب] روبرت بيفَرلِي، *تاريخ فرجينيا وحاضرها الراهن*، تحرير لويس. بي. رَايت (1705؛ تشَابِل هِل: مطبعة جامعة كارولاينا الشمالية، 1947)، 90–1، 107، 256. وأشكر مَاثيُو دِنِس الذي لفت انتباهي إلى هذه المسألة.

(2) يعرفون باسم الـ Regulators، وتعرف انتفاضتهم بحرب القانون The War of Regulation أو حركة المنادين بتوافق الحكم مع القوانين والتشريعات Regulator Movement (1764–1771). ولم تكن هذه الانتفاضة الشعبية المسلحة موجهة، بشكل مباشر، ضد شكل الحكم وطبيعة القوانين السائدة، آنذاك، في المستعمرات، وإنما ضد انتهاك الحكام وأعوانهم لتلك القوانين والتشريعات. (المترجم).

(3) آرثر بَالْمَر هَدسِن، «أغنيات الـ Regulators»، [مجلة] *وليام أند مَاري كوارترلي*، المجلد الرابع (1947):483. لقد اتهم تلاميذ متمردون، في [جامعة] هارفارد، سنةَ 1768 [أعضاء مجلس] الإدارة أنهم أتراك. شيلدون إس. كُوهِن، «الاستبداد التركي»، [مجلة] *ثيو إنجلاند كوارترلي*، المجلد 47 (1974): 564–83.

فرَانسِس بِيرنَارد وتوماس هَتشِنسِن، بوصفهما «باشاوين» محليين يخضعان للاستبداد البريطاني الفاسق.[1] وكما لاحظ المؤرخ بيرنارد بِيلِن أن مثال «الأتراك» كان واحداً من أكثر الأمثلة المبكرة أهمية، «حيث كان الباشاوات القساة المنغمسون في الملذات، في «دواوينهم الصغيرة»، نماذج مثالية وأسطورية للمستبدين الذين حكموا أي ضابط قانوني، أو شرعي، أو أي إحساس بقبول الشعب لهم؛ لقد قام سلطانهم على بطش الإنكشاريين الأشداء؛ أكثر الجيوش النظامية سُوءاً على الإطلاق».[2] فعبر تصويرهم الحكمَ البريطاني للمستعمرات كشكل من العبودية مساوٍ للاستبداد التركي، أو [حتى] أسوأ منه، شجع الوطنيون، بفاعلية، سائر الأميركيين من ذوي الاستقامة السياسية والدينية، على حد سواء، على دعم ثورتهم. لقد ندد أحد الوطنيين بالبيروقراطية البريطانية، سنةَ 1774، قائلاً: «أي سلطان لعاهل القسطنطينية على منطقة في الشرق أعظم مما لعاهل لندن الآن على منطقة في الغرب!»[3]

الأميركيون الأوائل، والساحل البربري، وذُل الأزمة الجزائرية

وعلى الرغم من أن الوطنيين الأميركيين قد قرأوا عن الحكم الإسلامي فتخيلوا أعرافهم السياسية معارضة تماماً لتلك التي للسلطان العثماني، فإن الأميركيين الذين اشتبكوا، فعلياً، مع المسلمين، بادئ الأمر، قد فعلوا الأمر ذاته في الشرق الأدنى للبحر المتوسط. كان أول الزائرين الأميركيين للأراضي الإسلامية هم البحارة والتجار والدبلوماسيون والضباط

(1) بنجامين تِشيرتش، *خطابٌ إلى باشا محلي* (بوسطن، 1769). ونجد في [مسرحية] *المُتَزلِف* لِميرسِي أُوتِس وَارِن- وهي دراما تتناول ثورة مَاسَاتُشوسِتس على نحو مجازي [ساخر]- أن رَابَاشيُو (صورة مجازية ليوليوس قيصر) يرمز إلى [الحاكم] تُوماس هَتشِنسِن مُصغياً إلى القائد العسكري الباشا غرِبيل وإلى بَاغشَطْ، آغا الإنكشارية (بوسطن، 1773). ثم بعد خمسين عاماً، وفي [كُراس] *ملاحظات حول الدستور الجديد*، هاجمت وَارِن فكرة الجيش النظامي قائلةً أنَ «الحرية تشمئز من الفكرة، عندما يُطِيل المجلس السلطاني، أو الحاكم المستبد، أمدَ بقاء سلاح الفرسان ليقمع [به] تذمر القلة» (بوسطن، 1788)، 8. ويمكننا العثور على صور لحاكمي المستعمرات [البريطانية] كباشوات في [كتاب المقالات] الرائج *رسائل كَاتُو*. انظر *إرثُ التحررين الإنجليز* (إنديَانَابُلس، إنديَانَا: بُنز مِرل، 1965)، 101.

(2) *كُراسات الثورة الأميركية*، 1750—1776، المجلد الأول، 1750—1765 (كيمبريدج، ماساتشوستس: بِلكنَاب برِس التابعة لمطبعة جامعة هارفَاد، 1965)، 43،44، [الكراس] الثامن.

(3) وليام هنري درَايتِن، *رسالةٌ من رجل حُرٍ من جنوب كارولاينا* (تشَارلِستُون، 1774)، 8.

العسكريون الذين تفاعلوا مع مجتمعات ساحل المتوسط الذي تضرب أمواجه مناطق أعلن قاطنوها إيمانهم بالديانة الإسلامية. فبعد مهاجمة ساحل الإمبراطورية المغربية، وعبور مضيق جبل طارق، واصلت السفن الأميركية رحلتها إلى موانئ في شرق المتوسط لم تكن بعيدة عن مناطق حكم الجزائر وتونس وطرابلس (والتي عرفت جماعياً بالدول البربرية) وكانت منطقتها الساحلية تمتد لأكثر من ألفي ميل على طول الشاطئ الجنوبي للبحر. لقد كانت هذه الدول، فيما مضى، مندمجة في الإمبراطورية العثمانية نفسها، إلا أنها ارتبطت – بحلول نهاية القرن الثامن عشر – بالباب العالي عبر الجنود والمستوطنين الأتراك الذين أقاموا بين ظهرانيهم، وعبر السلطة الدينية للسلطان كخليفة للإسلام السُني.[1] ففي العقود الأولى من عمر الأمة الجديدة، توسعت التجارة المباشرة مع الميناءين العثمانيين، سمِيرنَا وَغَالِيبُولِي، للمتاجرة ببضائع مشرقية كالزبيب والتين والسجاد والأفيون.[2] كان الشمال الأفريقي، بالنسبة إلى الأميركين، مصوَراً، على نحو رمزي، كمزيج من الطغيان السياسي والظلامية المعادية للمسيحية؛ مما شكل توليفة في غاية الأهمية أضفت مصداقية على وجهة النظر القائلة أن قاطني الساحل البربري كانوا همجيين حقاً. لقد كان جزء من هذا الإرث السبب وراء نشوء السرديات التي طبع بها الاستبداد تاريخ جنوب المتوسط عبر التركيز الفاعل للتربية الغربية على الكتاب المقدس والأدب الكلاسيكي. لقد أدى الإرث التوراتي عن مصر كمستعبدة للعبرانيين، وهيمنة [إمبراطورية] قرطاج المناوئة للإغريق والرومان، إلى رواج سمعة الشمال الأفريقي كمنطقة طغيان ظلامي. إن النجاحات [التي قام بها الغربيون] في نشر تعاليم المسيح في أفريقيا، كالمآثر الفعّالة للقديس أنطوني، قد أزالها الزحف العربي ومن ثَم السيطرة العثمانية. وفي ذات السنة التي لمح فيها كولومبوس نصفَ الكرة الغربي، أعادت حروب الاسترداد *reconquista* الإسبانية توطين الموريسكيين في الشمال الأفريقي، وبحيث شكل تعبيرهم عن استيائهم الشديد نتيجة لطردهم منه، في السابق، البذرةَ التي أدت إلى صدامات مستقبلية. كما أذكت جغرافيته (التي تكونت من مناطق ساحلية ضيقة كانت موانئ لقارة غير مكتشفة

(1) ولتكوين خلفية حول تاريخ شمال أفريقيا، أنظر [كتاب] جون بِي. وُولف، *الساحل البربري: الجزائر تحت [الحكم] التركي، [من] 1500 وحتى 1830* (نيويورك: نُورتُون، 1979).

(2) وحتى حرب 1812، كانت الولايات المتحدة في حاجة إلى دعم *شركة المشرق البريطانية* [والتي عرفت، أيضاً، باسم *الشركة التركية*] لدفع رسوم جمركية أقل. إس. إي. مَارِسُون، «اقتحامُ الدردنيل سنة 1810، جراء أهمية التجارة المشرقية المبكرة لماساتشوستس»، [مجلة] *ذا نيو إنجلَند كوارترلِي*، المجلد الأول (نيسان 1928): 208–25.

ذات بر صحراوي) تخيلات عن سكانه المتوحشين شبه الأدميين، أو عن شعوب كان تديُنهم المُغايِر، وسمرة بشرتهم، وافتقارهم المزعوم لِأية حضارة، هي الأسباب الجذرية التي أدت إلى استعبادهم.

لقد واجه الأميركيون والأوروبيون صعوبات في فهم الحالة المعقَدة للدول البربرية، وقد نجم هذا الارتباك، في جزء منه، من الإحداثيات المتغيِرة للمخيلة الخرائطية cartographical. وبما أن [موقعها الجغرافي] كان الموقع الأقرب للاشتباكات الأميركية المبكرة مع المسلمين، فإن الاستقلال الطارئ للدول البربرية عن الإمبراطورية العثمانية (وتميزها عما سيعرف، لاحقاً، بالشرق الأدنى) قد صورها كحيز خارجي، بعيد عن المركز، رمزَ إلى القوى المستبدة التي ارتبطت، ذهنياً، بالإسلام. وفيما عدت الدول البربرية، فيما مضى، جزءاً لا يتجزأ من الثقافة المتوسطية، إلا أنه قد تم «أفرقنتها»، بحلول القرن الثامن عشر، وتصنيفها ضمن حالة الشمال الأفريقي.[1] تكمن أهمية مفهوم الـ «مغرب *maghreb*» في الاعتراف بالصلة الثقافية للمسلمين الأفارقة بالعالم الإسلامي، لكنها تؤكد، وعلى نحوٍ تهكمي، على حالته الخرائطية المؤقتة cartographical liminality. لقد صورت الأعمال الجغرافية الأميركية، في تسعينيات القرن الثامن عشر، بر الشمال الأفريقي كَـ «صحراء متوحشة»، حيث «الأسود والنمور والجواميس والخنازير البرية والشَيَاهِم.. ليست هي وحدها [المخلوقات] الأنيسة التي تقطن فيها». لقد كان بؤس السكان الأصليين يقاس بحقيقة أن «التركي هو أكثر الألقاب احتراماً في ذلك البلد».[2] هذا وتم وصف «أجواء» الشمال الأفريقي أنها «مشحونة بأبغض فساد [أنتجته] الطبيعة البشرية»، فيما ضاعف قربه من أوروبا من شدة «العداوة الخبيثة لمحمد».[3]

إن سمعة الشمال الأفريقي المستبد قد عززتها مزاولة أعمال سلب [السفن] التجارية

---

(1) آن تُومسِن، [الدول] *البربرية وحركة التنوير: المواقف الأوروبية تجاه المغرب في القرن الثامن عشر* (لايدِن، نيويورك: برل، 1987).

(2) في العام 1794، نشر الناشر مَاثيُو كِيري، في فيلادلفيا، طبعتين من كتابه *وصفٌ موجز للجزائر*. ثم نشر إيڤرِت دَيكِنز طبعةً ثالثة، مضاعفة الحجم، في نيويورك سنة 1805. الاقتباسات مأخوذة من الطبعة الثانية (بروكلين، نيويورك: توماس كيرك، 1800)، 2.

(3) كان [كتاب] جميس وِلسِن ستيڤِنس، *وصفٌ تاريخي وجغرافي للجزائر*، قد نُشِرَ، أول مرة، في فيلادلفيا، سنة 1797. الاقتباسات مأخوذة من الطبعة الثانية التي نشرت، في بروكلين، سنة 1800، ص iii.

الأوروبية وأسر البحارة المسيحيين حتى تُدفَع الجزية أو الفدية إلى قادتهم الذين ذاع صيتهم كمستبدين مسؤولين عن القراصنة والخارجين على القانون. لقد تم استبدال قوات قوادس[1] التجديف التي جذبت، ذات يوم، انتباه مِيغِيل دِي ثِيربَانتِس، بمراكب شراعية خفيفة مكنت القراصنة من الإبحار إلى خارج المتوسط ومهاجمة السفن الأوروبية وسواحل الأطلنطي، وحتى تهديد شواطئ أميركا الشمالية.[2] فمنذ السنوات الأولى للمستعمرة البريطانية في أميركا [الشمالية]، توجب على قباطنة سفن المستعمرة أن يحذروا الاقتراب من مراكب القراصنة وسفنهم الصغيرة.[3] ففي مطلع 1615، أشار جون سميث إلى أن إحدى سفن شركة فِرجينيا العائدة إلى إسبانيا بحمولة من الأسماك قد استولى عليها «الأتراك».[4] فبين 1609 و1616، استولت مراكب البربر على ما لا يقل عن 466 سفينة إنجليزية. ثم، وبعد خمسة أعوام من وصول *مَاي فلاوَر* *Mayflower*[5] إلى نيُو إنجلاند، جازفت مراكب [أبحرت] من ميناء صَلِيلَة المغربي بالدخول إلى القنال الإنجليزي واستولت على سفينتين قدمتا من [مدينة] بلايمَاوث.

(1) القَادِس (galley): سفينة شراعية بمجاديف. (المترجم).

(2) لِـ [تكوين] خلفية عن «قرصنة» [الدول] البربرية، أنظر [كتاب] السير غُدفري فِشَر، *أسطورة [الدول] البربرية: الحرب، والتجارة، والقرصنة في الشمال الأفريقي، 1415–1830* (أكسفورد: كِلِيرِنْدُون برِس، 1957).

(3) لمعرفة عدد الأميركيين الأوائل الذين أسرتهم سفن الشمال الأفريقي، أنظر [دراسة] جيمس جي. لايدِن، «قراصنة الدول البربرية والنيويوركيون في الحقبة الكولونيالية»، [مجلة] *ذَا نيُويُورك هِستُركَل صُوصَيْتِي كوَارتِرلي*، المجلد 45 (1961): 281–9؛ «الرقُ الأبيضُ في الدول البربرية»، في *الأعمال* [السياسية] *لِتشارلز صَمنَر*، 1 5 مجلداً. (بوسطن: لِي آند شِبَارد، 1870–83)، المجلد الأول: 432–4؛ لطفي بِن رَجَب، «نحو شاطئ طرابلس: أثر الدول البربرية على القومية الأميركية المبكرة» (أطروحة دكتوراة، جامعة إنديَانَا، 1982)، 57–9؛ لطفي بن رجب، «المدنيون الأميركيون الأسرى في الشمال الأفريقي: المنهج المقارَن في المُعتقَد الإبطالي»، [مجلة] العبودية وإبطالُ[هَا]، المجلد التاسع (1988): 60–1؛ روبرت أليسون، *الهلالُ مُحتجَباً: الولايات المتحدة والعالَم الإسلامي، 1776–1815* (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1995)، 110–1؛ غلِن تَكر، *فجرٌ كالرعد: الحروب البربرية وميلاد الأسطول البحري الأميركي* (إنديَانَابُلِس، إنديانا: بُبز–مِرِل، 1963)، 60؛ وَ [كتاب] إيميل دُوبوا، *الأميركيون والدول البربرية. 1779–1824* (باريس: ر. روجيه وَ ف. شِيرنُوفِيز، 1910).

(4) «محاولات نيو إنجلاند»، في *الأعمال الكاملة لجون سميث*، 3 مجلدات، تحرير فيليب. إل. بَاربَر (تشَابِل هِل: مطبعة جامعة كارولاينا الشمالية، 1986)، I: 426 وَ 2: 439؛ «قراصنة الساحل البربري» لِـ [جيمس جي.] لايدِن، ص 281؛ و[كتاب] جورج لويس بِير، *جذور النظام الكولونيالي البريطاني، 1578–1600* (غلاوسِستَر، ماساتشوستس: بيتر سميث، 1959)، 319.

(5) السفينة الشهيرة التي أقلت الانفصاليين الإنجليز (والمعروفين، على نطاق واسع، بالمهاجرين) من سَاوثَامتُون، في إنجلترا، إلى بلايمَاوث Plymouth، في ماساتشوستس؛ والتي ستكون لاحقاً حاضرة المستعمرة التي سُميت باسمها. (المترجم).

لا بُد وأن ذلك المصير قد أقلق الطهرانيين [البيُورِيتَانِيين] في أثناء هجرتهم الجماعية إلى نيُو انجلاند، فبحلول 1637 تم أسر ما بين أربعة وخمسة آلاف مواطن بريطاني، مما شجع على الغارة الإنجليزية على صليلة.(1) لقد شعر تجار ماساتشوستس بالخطر مما أدى، في عام 1644، إلى طلبهم للحماية في البحر، حيث دُفعت الأموال إلى السفن لمطاردة القراصنة، مما أدى إلى معركة يوم بطوله بين سفن المستعمرات الأميركية والسفن الحربية الجزائرية وصفها جيمس فِنِيمُور بـ «أول معركة بحرية نظامية حاربت فيها جميع السفن الأميركية التي وجدت في ذلك الوقت».(2) وفي أواخر القرن السابع عشر، كان تجار أميركيون كثر غير راغبين في التوقف، في إنجلترا، للحصول على إذن الحماية الذي يسمح لهم بالإبحار في المتوسط، ونتيجة لذلك تم الاستيلاء على سفن عديدة وأسر طواقمها [وإخضاعهم] «لسلطة الكفرة».(3) لقد كان قادة المستعمرات، من أمثال الكاهن الطهراني كَتِن مِيذَر وحاكم نيويورك اللورد كُورنبَرِي (إدوارد هَايد)، بين أفراد كثيرين ساعدوا في جمع الصدقات لافتداء الأسرى المحتجزين في صليلة.(4)

لقد ترسخ هذا الوضع تحت سلطة النظام التجاري البريطاني، طيلة معظم القرن الثامن عشر، عبر معاهدات أُبرمت مع دايات، وبايات، وباشوات الشمال الأفريقي، حيث كانت الحكومة

(1) [دراسة] نبيل مطر، «إنجلترا [وعمليات] الأسر في المتوسط، 1577–1704»، [وردت في كتاب] *القرصنة، والعبودية، والافتداء: قصص الأسر [في] الساحل البربري منذ الحقبة المبكرة لإنجلترا الحديثة* (نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، 1999)، 1–52؛ وَ *الإسلام في بريطانيا. 1558–1685* (كيمبريدج ونيويورك: مطبعة جامعة كيمبريدج، 1998). ليندا كُولِي، *أسرى: بريطانيا، الإمبراطورية والعالَم، 1600–1850* (لندن، جوناثان كِيب، 2002).

(2) سِدنِي بيرلِي، *تاريخ الأسطول البحري للولايات المتحدة*. مجلدان. (فيلادلفيا: لِي آند بلانكَارد، 1839)، المجلد الأول: 46–7.

(3) انظر النشرة التي أصدرها بنجامين فلِتشَر، «القائد العام للقوات البحرية والحاكم المسؤول عن مقاطعتي نيويورك [وَ] بنسلڤينيا [وغيرهما]»، والتي هدفت إلى جمع التبرعات لافتداء مسيحيي مدينة نيويورك من عبوديتهم في [مملكة] المغرب (نيويورك، 1693). ولوصف موجز عن أسر سِث سَاوثِل، حاكم ولايتي كارولينا الشمالية والجنوبية المُعيَن من قبل الملك، أنظر *الإسلام والعرب في الفكر الأميركي المبكر* لِفؤاد شعبان (دُورَام، كارولاينا الشمالية: آكُورن برس، 1991)، 65–6.

(4) [جيمس جِي.] لايدن، «قراصنة الساحل البربري»، 281–9. تروي أول حكاية أميركية عن [عمليات] الأسر في الساحل البربري، والتي كُتِبَت سنة 1687، قصةً رمزية للعِتق [من العبودية] واصفة كيف عمل إيمان جَاشوَا غِي بالعناية الإلهية على عدم انقلاب سفينته ونجاته من الأسر والقسوة في الشمال الأفريقي. ولقراءة حكاية جَاشوَا غِي وتحليلها القريني – والتي نشرتها [دار] وَادزوُورث آثِنم بِهارتفُورد، في [ولاية] كِنتِيكت، سنة 1943– أنظر بول بِيبلَر، «قَصص الأسر في الساحل البربري في الحقبة الأميركية المبكرة»، [مجلة] *الأدب الأميركي المبكر*، المجلد 30 (1995): 95–120.

البريطانية تدفع لهم جزية سنوية للسماح لها بالمتجارة عبر المتوسط. كان قد سُمح للموانئ الأميركية بإصدار تصاريح العبور (فيما تم تزوير تصاريح أخرى كثيرة) وكانت تخاريمها تشير إلى أن بريطانيا قد قبضت ثمن إصدارها. وعلى الرغم من أن قوانين التجارة قد منعت التجار الأميركيين من الاستيراد مباشرة من آسيا، إلا أنهم انهمكوا في نقل بضائع كالسمك والحبوب والأرز والأخشاب بين بريطانيا وموانئ المتوسط.

ورغم فرحة الأميركيين باستقلالهم، إلا أن الأمة الجديدة قد واجهت معضلة [إيجاد] سياسة خارجية ذات مغزى. فعندما سُدَت الموانئ البريطانية، في الهند الغربية، في وجه التجارة الأميركية، ازدادت الأهمية التجارية للأسواق البديلة، كتلك التي في حوض المتوسط وشرق آسيا. إن وجود السفن التجارية الأميركية في المتوسط قد وضعها في مرمى [نيران] قراصنة الشمال الأفريقي الذين شجعتهم بريطانيا على الاستيلاء على تلك السفن لأن الولايات المتحدة (التي أصبحت مستقلة في ذلك الوقت) لم تعد تحميها المعاهدات المبرمة مع ممالك الشمال الأفريقي. ففي 1785، وبعد سنتين من معاهدة باريس التي اعترفت رسمياً بالثورة الأميركية، شجعت معاهدة حديثة مع إسبانيا المراكب الجزائرية على الإبحار خارج مضيق جبل طارق والاستيلاء على السفينتين التجاريتين الأميركيتين: *مَارِيَا* *وَدُوفِن*، ومن ثَم أخذهما، مع طاقميهما المكونين من واحد وعشرين بحاراً، إلى الجزائر، حيث قضى عشرة منهم في الأسر أكثر من عشر سنين، ومات سبعة من المرض، وتم افتداء أربعة آخرين بصورة شخصية. لقد زادت من تعقيد الأزمة حقيقة أن الجزائريين كانوا مشوشين بشأن حجم ثروة الولايات المتحدة. فمن جهةٍ، كان داي الجزائر تحت تأثير توقعه بإمكانية الحصول على فدية أضخم بسبب: نجاح الأميركيين في هزيمة البريطانيين، والسمعة الأسطورية لِأغنياء أميركا الإسبانية[1]، والمعاشات التي تم توفيرها للأسرى.[2] ومن جهة ثانية، لم ترغب الولايات المتحدة

(1) اسمٌ يطلق على الأجزاء الناطقة بالإسبانية في أميركا اللاتينية، وتضم معظم جنوب ووسط أميركا، والمكسيك، وكوبا، وبورتو ريكو، وجمهورية الدومنيكان، وجزر صغيرة أخرى في البحر الكاريبي. (المترجم).

(2) هنري جي. بَارنِبي، *سجناء الجزائر: وصف للحرب الجزائرية-الأميركية المنسية، 1785-97* (لندن: مطبعة جامعة أكسفورد، 1966)، 133، 189. إل. بِي. رَايت وَ جيه. إتش. مَاكلُويد، *الأميركيون الأوائل في الشمال الأفريقي* (برنستن، نيو جيرزي: مطبعة جامعة برنستن، 1945). رتشارد بَاركَر، *العم سَام في الساحل البربري: تاريخ دبلوماسي* (غيينزفِيل: المطبعة الجامعية لِـ [جامعة] فلوريدا، 004). فرانك لامبرت، *الحروب البربرية: الاستقلال الأميركي في العالم الأطلنطي* (نيويورك: هِل آند وَانغ، 2005). وانظر، أيضاً، [أطروحة] غَاري إدوارد وِلسِن، «السجناء الأميركيون في الدول البربرية، 1784-1816» (أطروحة دكتوراة، جامعة شمال تكساس، 1979).

في أن تظهر وكأنها تمتلك ثروة أكبر مما هي قادرة على جمعها، وبذلك تغري الجزائريين على أسر المزيد من البحارة الأميركيين. ونتيجة لذلك، وصل الوضع إلى طريق مسدود. لم يقم الجزائريون، في السنوات الثماني اللاحقة، بالاستيلاء على مزيد من السفن بسبب تعود [البحارة] على حمل جوازات سفر مزيفة، وإعادة تموضع مراكب قراصنة الساحل البربري لمساعدة السلطان في حربه مع روسيا، ومرافقة البرتغاليين للسفن الأميركية.[1]

لم ينتبه العامة، بشكل واسع، إلى محنة الأسرى في الجزائر، إلا حين قام [قراصنة] الشمال الأفريقي بالإبحار، ثانيةً، من مضائق جبل طارق، وتطويق تسع سفن أميركية أخرى، والاستيلاء عليها، بين 8 و23 اكتوبر، ومن ثَمّ الاستيلاء على سفينتين أخريين في أواخر تشرين الثاني، رافعين العدد الكلي للأسرى الأميركيين إلى ما يقارب الـ 120. لقد عجل النشاط المتجدد لهؤلاء «القراصنة» على فرض حظر لمدة شهرين على السفن الأميركية، مما أدى إلى زيادة رسوم التأمين البحري وتضخيم تكاليف الحياة. كانت ثمة استجابة شعبية هائلة ضد هذه الإهانات والمَشقات، فأطلق الأميركيون جهودهم، في طول الولايات وعرضها، لمساعدة البحارة الأسرى. كما شكل مواطنون مهتمون جمعياتٍ ولجاناً، ونظموا حملات لجمع التبرعات، وأقاموا عروضاً مسرحية خيرية، وحثوا الحكومة الفيدرالية على التصرف بسرعة لوضع حد [لهذا] العار القومي بتحرير بحارتها وحماية التجارة الأميركية.[2] لقد حث أحدُ سكان [ولاية] كِنَتِكِت جورج واشنطن على تدشين حملة وطنية لجمع التبرعات لافتداء السجناء، قائلاً: «لقد ارتحلت، في الآونة الأخيرة، عبر ولايتي نيُو انجلاند، وَڤيرمُونت، وغيرهما. كان الحديث السائد يدور حول الفرصة المناسبة، لكنه كان– وقبل أي شيء آخر– حول معاناة مواطنينا وسط الجزائريين».[3] ولما كان الاستيلاء على هذه السفن قد تزامن مع «احتجاز البحرية الملكية لمئات من السفن التجارية الأميركية التي تتاجر في [جزر] الهند

(1) ريموند ف. أوبي، «عوالِمُ متباعدة: جذور الإخفاقات الدبلوماسية الأميركية في الثقافات الأخرى– الساحل البربري في أوائل القرن التاسع عشر» (أطروحة دكتوراة، جامعة نيويورك، 1986)، 41.

(2) للبحث في ردة الفعل الوطنية تجاه هؤلاء الأسرى،انظر [دراسة] غَارِي إِي. وِلسِن، «الرهائن الأميركيون في الدول الإسلامية، 1784–1796، الاستجابة الشعبية»، *جورنال أُف إيرلي رَبِلِك*، المجلد الثاني (ربيع 1982): 133–7؛ وَ [دراسة] هَارلِي هَارِس بَارتلِت، «الأسرى الأميركيون في الساحل البربري»، *ميتشغان أَلمنس كوارترلي رِڤيو*، المجلد 61 (ربيع 1959): 238–54.

(3) يعود تاريخ هذه الرسالة المجهولة إلى جورج واشنطن إلى 4 نيسان 1794، وقد وردت في [أطروحة] وِلسِن، «الرهائن الأميركيون»، 134–5.

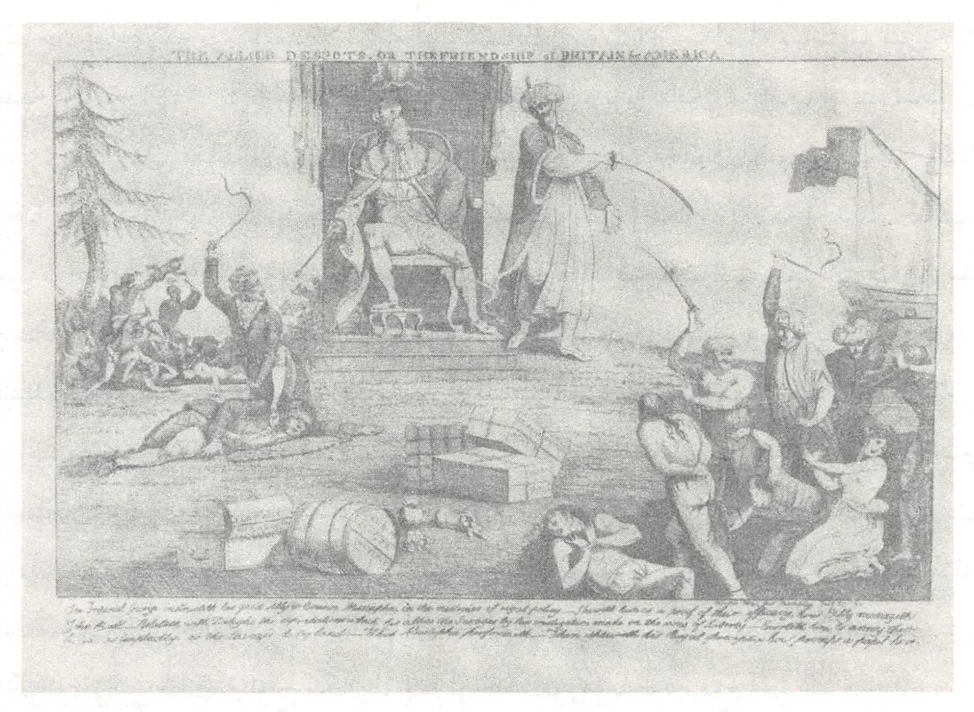
الغربية الخاضعة لسلطة الفرنسيين، فقد لام الأميركيون بريطانيا على تشجيعها لأعمال السلب تلك من أجل المحافظة على تجارتها الخاصة في المتوسط.

لقد تم تصوير هذا التواطؤ الواضح بين بريطانيا والاستبداد العثماني من خلال نَقْش معنون: «الحلفاء المستبدون. أو الصداقة البريطانية لِأميركا»، أُنجز في فيلادلفيا، في 20 شباط 1794، (الشكل 1. 1).[1] في هذه الصورة، يثقف الملك جورج السلطان مصطفى حول فائدة العنف، الخارج على القانون، في الحفاظ على السلطة. إن الألفة الاستبدادية أو «العمومة» التي تربط بين الملك والسلطان واضحة في نظراتهما العارفة المتبادلة، وفي تشابه رداءيهما وغطاءي رأسيهما الملكيين. لقد أكدت أربعة سيناريوهات عنيفة، في الواجهة الأمامية [للصورة]، على الإدراك العالمي لِـ [سلطة] استبدادهما التآمري، في أعقاب معاهدة 1783 التي أنهت حرب [الثورة] الأميركية: صورَ مشهدُ الأميركيين الأصليين، وهم يذبحون امرأة ورضيعها بفؤوس صغيرة، الغضبَ الأميركي تجاه الإخفاق البريطاني [المتمثِل] في التخلي عن قلاع في شمال البلاد الغربي، وأشارت الغنائم التي تحمل أسماءَ تجارٍ من نيويورك وفيلادلفيا، إلى السفن والممتلكات الأميركية التي تم الاستيلاء عليها، بطريقة غير شرعية، في جزر الهند الغربية الخاضعة لسلطة الفرنسيين، ويصور التمثيل الإسلاموي، في المشهد الذي في يمين [الصورة]، الأسرى الذين تم احتجازهم في الشمال الأفريقي. فيما ترمز راية القراصنة السوداء التي على متن السفينة إلى استئناف [قراصنة] الشمال الأفريقي لِأعمال سلبهم ونهبهم للسفن الأميركية في 1793. لقد دفعت هذه الحوادث مَاثيُو كِيرِي إلى أن يصف الجزائريين بِـ «جواسيس إنجلترا الأفريقيين».[2]

إن تراتبية السلطة الديكتاتورية ظاهرة، بوضوح، حين تنتقل من الملك إلى السلطان إلى الداي الذي يحمل سوطاً لإجبار تابعيه على إنزال العذاب بخمسة أسرى مقيدين وجوعى

(1) انظر صورة [هذا النقش] في الـ [كتالوغ] الذي أشرف عليه إِي. مَاك شِرِي فُوبِل، *قرنان من الصور المطبوعة في أميركا، 1680–1880* (شَارلُتسفِيل: مطبعة جامعة فِرجينيا، 1987)، 464–5. إن افتقار الناقش لِأية معرفة حقيقية بتركيا، والقَصْد المجازي للصورة [التي أنجزها]، ماثل في تسمية السلطان: لقد انتهى حكم مصطفى الثالث بموته قبل عشرين عاماً من [عمر الصورة]، وأن مصطفى [الرابع] كان عمره حينئذ خمسة عشر عاماً، ولم يحكم سوى لفترة وجيزة امتدت بين 1807–8. إن الرجل ذا السوط، والذي يشير إليه [الملك] جورج بصولجانه، هو وليام بِت [«بِيلِي»] الذي عطل حق [المواطنين] في عدم حبسهم إلا بسند قانوني، وفي الأماكن المنصوص عليها في القانون habeus corpus، مما أدى إلى اعتقاله بتهمة التحريض على الفتنة خلال حرب بريطانيا مع فرنسا، التي أعلنت قبل سنة من ذلك.

(2) كِيرِي، *وصفٌ موجزٌ للجزائر* (فيلادلفيا، 1794)، 45.



الشكل 1. 1 ڤالنتاين ڤيرَاكس، *الحلفاء المستبدون. أو الصداقة البريطانية لأميركا* (20 شباط 1974). يُقرأُ التعليق المكتوب بخط اليد على النحو التالي: «يعلم الإمبراطور جورج حليفَهُ المخلص، وابن عمه مصطفى، أسرارَ السياسة الملكية، مُبرهناً لَهُ على فعّاليتها، وذلك بقيام بِيلِي بالعمل على ترويض جُون بُل– راوياً لَهُ، بسرور شديد، كيف حرض حلفاءه الهمجيين على سلب أبناء الحرية – طالباً منه إلحاق الأذى بهم في البحر، وأن لا يصفح عنهم، مثلما يفعل الهمجيون في البر– فيستجيب مصطفى لذلك– مبرهناً لِمعلمه الملكي أي مُريد حازم هُوَ». [الصورة] من مقتنيات متحف وِنتَرذَر [في ولاية دِيلاوِير]، و[هي منشورة، هنا] بإذن منهم.

تم تجريدهم من الثياب التي تستر نصفهم الأعلى. ويشير وجود امرأة مكروبة عارية الصدر (رغم حقيقة عدم احتجاز أية نساء أميركيات في الجزائر) إلى المغزى العاطفي للصورة في إثارة السخط حول مصير الحرية والنتائج المخزية لعدم التحرك [حيال ذلك]. يشي الاسم المستعار للنَاقش، ڤالنتاين ڤيرَاكس، أنه كان يستخدم الصورة «ليقول الحقيقة» حول الحاجة إلى استجابة جمهورية أكثر قوة تجاه تلك الإهانات الممتدة عبر الأطلنطي.

لقد أكدت محنة الأسرى الأميركيين في الجزائر ضعف الدستور الجديد، مثيرة مسائل أخلاقية مهمة حول إدارة السياسة الخارجية وفاعليتها، مما حدا بالمؤرخ هنري بَارنبِي إلى أن يصفها، في نهاية الأمر، بِـ «الحرب الأميركية المنسية مع الجزائر».[1] لقد كان الخياران

(1) بَارنبِي، *سجناء الجزائر*. وانظر [أطروحة] سيد زين العابدين، «دفاعاً عن الحرية: حرب أميركا الخارجية الأولى، نظرة

المتاحان أمام الأميركيين (بعد تلاشي آمالهم بوساطة أوروبية) إما مواصلة سياستهم التاريخية بدفع الجزية والهدايا إلى الحكام الأوصياء على الدول البربرية لتأمين ممر آمن، أو بناء أسطول بحري قادر على مقابلة الأذى بمثله لو استمرت عملية انتهاك الحقوق الأميركية. يحتاج كلا الخيارين إلى مداخيل حكومية طائلة كان من الصعب على [حكومة] الأمة الجديدة جبايتها من مواطنيها الذين كانوا معارضين بالفطرة [الفكرة] فرض الضرائب. لقد أثارت الأزمة مسائل محورية حول ممارسة القوة السياسية الأميركية المبكرة. إلى أي مدى كانت الحكومة الفيدرالية مسؤولة عن مصير مواطنيها خارج المناطق الخاضعة لسيطرتها؟ وكيف يكون الأمر مناسباً لجمهورية قامت على مفاهيم تُقدس الحرية ومناوئة للطغيان أن تدفع الجزية إلى الحكام المسلمين؟ وكيف يمكن تمويل بناء أسطول بحري ملائم، وإدامة بقائه، من دون أن يبدو ذلك وكأنه خطر يهدد حرية شعب نزاع إلى الشك حيال أية قوة مركزية؟ لقد أكدت هذه الأسئلة الصعوبات التي حالت دون [إيجاد] أي حل قوي ذي مبدأ لمعضلة الأسرى الأميركيين في الجزائر، والتي ظلت تراوح مكانها، [مما أوجد شعوراً] بالخزي دفع أحد الشعراء إلى رثاء «الطاقة النائمة لقوة بلاده».[1]

وما حال دون تفاقم الأزمة، في نهاية الأمر، توقيع اتفاقية تم بموجبها تحرير بقية الأسرى في 12 تموز 1796. لكن كلفة الحل كانت مُذلة: فلقد طُلب من الأميركيين أن يدفعوا الفدية نقداً، وأن يقدموا هدايا نفيسة عند قدوم كل موظف جديد [تُعينه الحكومة الأميركية لتمثيل مصالحها التجارية]، وأن يدفعوا إلى الداي جزية سنوية من أموال ومعدات عسكرية– وهي شكل من الجزية استمر طيلة حرب 1812. ولقد تجسدت تلك المهانة، على نحو رمزي، بالتنازل عن حراقة ضخمة ذات ستة وثلاثين مدفعاً (وهي واحدةٌ من أُولى السفن التي بُنيت من المخصصات البحرية العامة، وسُميت، بـ«الهلال») كهدية إلى ابنة الداي، والتي كانت واحدة من عدة سفن جديدة دخلت تحت السيطرة الجزائرية. وعندما سلم العميد البحري، وليام بينبرِيدج، الجزيةَ السنوية إلى الجزائريين سنة 1800، وفي أول دخول لسفينة من الولايات

جديدة على علاقات الولايات المتحدة بالدول البربرية، 1779–1815» (أطروحة دكتوراة، جامعة بنسلفينيا، 1975)؛ [كتاب] مايكل إل. إس. كِتزن، *طرابلس والولايات المتحدة في حالة صراع شديد. 1785–1805* (جيفرسون، كارولاينا الشمالية: مَاكفَارلاند، 1993).

(1) جون بلير لِن، «الأسير الأميركي: مرثية»، *أعمال متنوعة، نثرية وشعرية* (نيويورك: توماس غرِين لِيبف، 1795)، 141.

المتحدة إلى المتوسط، قام الداي، تحت تهديد [استخدام] القوة (وفي السنة التي تلت وفاة أول رئيس [للولايات المتحدة]) بإجبار [سفينة] جورج واشنطن على تسليم طاقمها الذي يتكون من مئتي فرد، إضافة إلى الهدايا – التي اشتملت على أسود، ونمور، وظباء، وببغاوات– إلى السلطان في القسطنطينية. ولتنفيذ المرسوم الاستبدادي الذي أصدره الداي، أُجبرَ بِينبرِيدج على تجرع [تلك] «الإهانات المُذلة» باستبدال العلم الأميركي بالراية الجزائرية قبل تجهزه للرحيل. ولقد تضاعف ذلك [الإحساس] بالخزي القومي عندما وصلت السفينة جورج واشنطن إلى العاصمة التركية (والتي كانت أول سفينة من الولايات المتحدة تدخل مياه [مضيق] البسفور) ولم يتعرف موظفو السلطان على العلم الأميركي الذي أُعيد رفعه خلال الرحلة، حتى إن كثيراً منهم كانوا غير مدركين لوجود الولايات المتحدة نفسها.[1]

إنشاء قوة إمبريالية:
الجزائر والمخيال الأدبي الأميركي المبكر

ولأنهم أفرادٌ في دولة ما–بعد–كولونيالية، لم يسعَ مواطنو الولايات المتحدة الأميركية، في [الحقبة] الجمهورية المبكرة، إلى فرض بيروقراطية كولونيالية على مناطق خارج [نطاق] أراضيهم القومية. كان مثل ذلك المشروع مقتصراً على الاستيلاء (أحياناً بالعنف والحيلة اللتين برهنتا على طاقاته الاستبدادية) على الأراضي القارية جنوبَ الولايات الأصلية. لقد حاول الأميركون مجابهة الاستبداد، على الصعيد العالمي، عبر نمط ثقافي من إمبريالية أكدت [نزعتها] الـ «خيرية»، والمبادئ الأخلاقية للفضيلة الجمهورية ومؤسساتها الديمقراطية. فبدلاً من توفير البنى المدنية التي من المفترض أن لا وجود لها في عملية إنشاء أي نظام كولونيالي، مجد الأميركيون الأوائل أمثولة مجتمعهم المدني وحيوية مجاله العمومي المتمخّض عنها، الذي صاغ الفضيلةَ الجمهورية عبر مؤسسات متنوعة وتعابير ثقافية بوصفها التعبير الواضح الأعظم عن فرحة الأمة بانتصارها على الطغيان. لقد ساعدت مؤسسات اجتماعية وسياسية

(1) توماس هاريس، *حياة العميد البحري بِينبرِيدج وخدماته* (فيلادلفيا: كيري، وَلِي، وَبلانشَارد، 1837)، 44؛ *الوثائق البحرية المتعلقة بحروب الولايات المتحدة مع السلطات البربرية*، المجلد السادس. (واشنطن، واشنطن العاصمة: دائرة المطبوعات الحكومية OPG، 1939–44)، المجلد الأول: 375–81، 384–90، 398–401.

مختلفة – كمثل الشكل الدستوري للحكومة، والمجتمع القائم على المساواة بين المواطنين في حقوقهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية والمدنية، والصحافة الحُرة، والمسرح العمومي، والجمعيات الخيرية التطوعية، وتأسيس شركات المقاولات التجارية، ثم، أخيراً، وجود أسطول بحري نظامي – على تشكيل مجتمع مدني، مفعم بالحيوية، من ديمقراطية يقوم تعبيرها الثقافي على نبذ الاستبداد سواء داخل الولايات المتحدة أو خارجها. لقد أشارت هزيمة الأعداء المشرقيين، في [الحقبة] الجمهورية المبكرة، عبر إنجاح المثال الجمهوري (أولاً، من خلال مخيلة جامحة، ثم – في آخر الأمر – عبر القوة البحرية) إلى نجاح الديمقراطية في القضاء على الاستبداد كخصم سياسي لها.

لقد شعر المواطنون الجدد بالحرج نتيجة لخضوع الأميركي للحكام المسلمين، ونظروا إلى إهانات الأسر ودفع الجزية كعقاب يصيب بالعجز جراء ضعف الأمة. كما عمل الكتاب، بشكل فاعل، على تعويض هذا العار الدبلوماسي، نظراً لافتقارهم إلى قوة عالمية حقيقية، بتصوير تمثيلات قصصية للنصر القومي على الاستبداد الجزائري. وحري بنا أن نذكر أنَ القوة الثقافية للولايات المتحدة كانت متجسدة، خلال السنوات التي سبقت تطوير أسطول بحري قادر [على المواجهة]، في الإبداع الدرامي للمخيال الأدبي الذي حافظ على الرؤى المتعلقة بالملاءمة العالمية للديمقراطية والمسيحية، على حد سواء، في الوقت الذي بدت فيه الأمة الجديدة وسياستها الخارجية نفسها أسيرة للنزاع والشقاق. لقد جسد انتشار مجموعة مختلفة من الأصوات عبر وسائل الإعلام المطبوع المقولةَ البدهية لِنُوَا وِبستَر أنَ «المعرفة مهلكة للحكم الاستبدادي»، كما حرر القوة الثقافية للديمقراطية الأميركية بإعلان مقدرة جمهورية للأدب[1] على قهر هيمنة المستبد أحادية الجانب.[2]

لقد كان للطاقة الديمقراطية للمجتمع المدني في الجمهورية الجديدة نظير خيالي ماثل في التخيُل الثقافي، والذي تجسد عبر أشكال نوعية متعددة تتراوح بين الحكايات، والقصائد، والمسرحيات، والسِيَر، والرسائل، والتعليق السياسي. لقد كشف تفسير هذا النتاج [الأدبي]

(1) Republic of letters: من اللاتينية Respublica literaria، تعبير كان يرمز إلى جمهور المثقفين، في أواخر القرن السابع عشر وطيلة القرن الثامن عشر، في كل من أوروبا وأميركا. (المترجم).

(2) [نُوَا] وِبستَر، *حول تربية الشباب في أميركا* (بوسطن، 1782)، 66. وهي [مقالة] وردت في [كتاب] مايكل وُورنَر، *أدب الجمهورية: النشر والمزاج العام في أميركا القرن الثامن عشر* (كيمبريدج، ماساتشوستس: مطبعة جامعة هارفارد، 1990)، 124.

المتخيَل – كوسيلة لفهم النضالات السياسية المتحوِلة في المتوسط الإسلامي من 1785 وحتى 1831– عن العمل الثقافي للإسلاموية الأميركية المبكرة ووظيفته. لقد تم تقديم الـ «فكر» الإسلاموي، إبداعياً، عبر أربعة ضروب قصصية متخيَلة عابرة للأطلسي: كالحكاية المشرقية، وقصة الجاسوس المسلم، وحكاية الأسر في الدول البربرية، والمسرحيات الدرامية التي تدور أحداثها في المتوسط الإسلامي، وبطريقة وفرت كل واحدة منها الأدوات اللازمة لعملية تبني واستيعاب الثقافة التي علمت الأميركيين حول الملاءمة العالمية لرسالتهم الجمهورية. تكشف استعادة هذا التقليد للتعبير القومي المبكر عن أشكال حيوية للمخيال العابر للثقافات، والذي تم من خلاله تسليط الضوء على انتصارات القيم الأميركية في العالم الأوسع. وتكشف دراسة التفاعل بين النتاج الأدبي والسياسة «الخارجية» عن نضالات النساء والرجال القوميين الأوائل لتنظيم نماذجهم الثقافية المعبرة عن ولائهم السياسي وأدائهم الجنوسي بتطلعاتهم القومية للتاثير في مجرى أحداث التاريخ العالمي.

وبين الأعمال التي تكشف عن الإيديولوجية متعددة الجوانب للإسلاموية كخطاب ثقافي ثلاثةُ أمثلة من حكاياتِ جاسوسية كتبها مسلمون مُفتَرضون في شكل رسائل، إضافة إلى العملين اللذين تناولا الأسر في الدول البربرية، والمقروءين على نطاق واسع في الوقت الحاضر: مسرحية سوزان هَازوِل ***أرقاء في الجزائر*** (1794) وقصة رويال تَايلَر ***الأسير الجزائري*** (1979). تُظهر هذه الكتب المنشورة، وهذه التمثيلات، كيفَ أدى نشوء مجال عمومي حيوي إلى تعزيز البنية الثقافية للقوة القومية حتى في غمرة لحظاتِ ضعفٍ تاريخية. لقد كانت ما أسميها بِـ «إمبريالية الفضيلة» مركزية بالنسبة إلى النصر المتخيَل على الطغيان المشرقي، والتي صورت القوة الديمقراطية للأداء الجنوسي الأميركي الذي مجد جَلَد القوة الأنثوية ومقدرة البسالة الرجولية على مواجهة التحديات العالمية. لقد برهنت المخلفات البلاغية (والتاريخية، في مرحلة لاحقة) للاستبداد على أنها كانت حقلاً ثقافياً فعّالاً لتناول حالات القلق بشأن ملاءمة ثقافة جمهورية ناشئة كانت سلطتها العالمية لا تزال ضعيفة لِأنها ظلت فريسة لسيطرة نظم العالم القديم، وبعيدة عن مراكز التأثير فيها.

فمن خلال تسليط الضوء على القوة السياسية المحلية، عبر مسرحيات درامية أدبية أُنجزت في مناخات متطرفة وغريبة (أو تأثرت بها، على نحو رمزي) مَكَنَ القَصُ الإسلاموي

أسلوبَ التعبير لنقدٍ ثقافي عميق وخيال عالمي كوني منَ التعويض عن إخفاقات السياسة الخارجية. كانت الحكايات المشرقية نظائر دنيوية للكتاب المقدس، إذ أنجز المخيال القصصي الوظيفةَ التعليمية للوعظ الأخلاقي. لقد سعت الحكاية المشرقية إلى تطهير الصور الذّهنية التي تتناول المشرق من الرغبات الشهوانية المفرطة بتحويل مصادر الإثارة فيها إلى نظام أخلاقي من فضيلة قومية. وفي المسارح المحلية، حلت الأدوار الدرامية التي تتناول [الأسر] في الدول البربرية محل مشاهد الإذلال المشرقي، مُحفزة، بذلك، قوة [النزعة] الوطنية التي قضت على رغبة الحاكم المستبد في الاستئثار بالسلطة. لقد أعاد القَص الذي يتناول موضوعة الجاسوس المسلم توظيفَ الخلاصية العالمية لحركة التنوير حتى يستطيع القراء تعلم الحكمة من وجهة النظر المغايرة للتقاليد الثقافية الأجنبية (أو، على الأقل، السخرية من مزاعمهم الضيقة). فغالباً ما رَوَت قصص تحطم السفن والأسر التي تدور أحداثها في الأراضي الإسلامية كيف استطاع مواطنون من الولايات المتحدة توليد القوة حتى في خضم المحن، وذلك بتجسيد تجاربهم وحكاياتهم الشخصية المثابرة و[قدرتها] على البقاء. فعبر نشر هذه المضامين العاطفية من خلال أنواع تعبيرية متداخلة، في الحقبة الجمهورية المبكرة، وفرت القوة متعددة الأصوات للإسلاموية شكلاً من الدبلوماسية الأدبية كان القراء والمواطنون قادرين، من خلاله، على إنجاز الأبعاد العالمية لمسؤوليتهم الاجتماعية ورسالتهم القومية.

لقد شكلت مئات الحكايا المشرقية مجالاً حيوياً للمعرفة التقليدية الأميركية، في الدوريات الأدبية، خلال القرن الثامن عشر، لدرجة ادعاء المؤرخ الأدبي البارز ديڤِد إس. رِنُلدز أنها كونت «اللبنة الأولى للأدب القصصي الديني في أميركا».[1] فعبر تحويل الدرس الأخلاقي للنزعة التعليمية الجافة للموعظة إلى نُظم الحكاية المشرقية الأكثر إثارة، وظف مؤلفو هذه القصص القدرة التدميرية الكامنة للقراءة الفردية، ثم استعانوا بمحفزاتها كمصدر لتدعيم المبادئ الأخلاقية العمومية. وكثيراً ما أخذت هذه الحكايا المشرقية شكل خُرافة أخلاقية المغزى apologue، حيث يتعلم مشرقيون طموحون، أو غير سعيدين، دروسَ الخضوع للمشيئة

(1) ديڤِد إس. رِنُلدز، *الإيمان في الأدب القصصي: ظهور الأدب الديني في أميركا* (كيمبريدج، ماساتشوستس: مطبعة جامعة هارڤارد، 1981)، 37. وتبقى أطروحة مختار علي عيساني، «الحكاية المشرقية في أميركا خلال 1865: دراسة في الأدب القصصي الأميركي»، أفضل دراسة في هذا النوع [الأدبي]؛ وهي أطروحة لم تُنشَر تقدم بها إلى جامعة برنستن سنة 1962.

الإلهية، التي تتم، أحياناً، بمساعدة خارقة للطبيعة يقوم بها جني genii (من الكلمة العربية جن djinn، والتي غالباً ما يُخلَط بينها وبين «عبقرية genius»).[1] إن موضعة هذه الحكايا في عوالم مشرقية غريبة قد أوجد نطاقاً عالمياً استطاع [الأميركيون] من خلاله تناول قضايا ثقافية محلية بوصفها شؤوناً عالمية. لقد علل أحد الكتاب إعجابه بالحكاية الخرافية fable المشرقية بقدرتها على تحويل رسائل أخلاقية إلى لحظات تَبَطُّل، مُدعياً أنَ ذلك النوع [الأدبي] «يستعير أَردية الوعظ من خزانة ثياب الرغبة».[2] لقد حفز السرد الاستشراقي أسلوب التعبير عن مثالية أخلاقية سامية وجه الأميركيون من خلالها رغباتهم المنتهِكة الكامنة من أجل الحرية، وحولوا طاقاتهم إلى داخل عملية تشكيل [هويتهم] القومية. وكنظير دنيوي للألفية المؤمنة بالأخرويات – والتي سوف تُدرَس في الفصل التالي– فإن القَص الإسلاموي قد تخيَل قابلية المبادئ الديمقراطية على تسلية العالم عبر وعظه بكياسة. لقد قدمت السرديات المشرقية لجموع القراء الأميركيين الدليل على أن [ذلك] السلوك الاستبدادي الظاهر لغرباء خطرين يخفي خلفه ديمقراطيين ناشئين يمكن لحرية التعبير، والحُب الصادق، والأعمال الخيرية أن تحولهم عن دينهم. وبذلك كان النِتاج الأدبي – وبغض النظر عن لاواقعيته– مشروعاً وطنياً مهماً لمقاومة الاستبداد، عملَ على التنبؤ بانتصار الديمقراطية. ومثلما جادل مايكل وُورنَر أنَ عملية النشر نفسها كانت «شرطاً تعبيرياً سياسياً»، إلا أن الأعمال القصصية استطاعت إنجاز المهام الطوباوية التي بدا أنَ السلوك الأميركي الفعلي في العالم عاجز عن التاثير فيها: كتحييد الطاغية، وتجنيس الغريب، وهداية الكافر، وبالتالي تعطيل التجاوزات المفرطة للاختلاف الإسلاموي الذي هدد نظام الجمهورية.[3]

وبعد فترة وجيزة من إعلان الجزائر الحرب على الولايات المتحدة، سنة 1785، تم سجن ثلاثة غرباء في ڤرجينيا لاشتباه الحاكم بَاترِك هِنرِي أنهم جواسيس أرسلهم دَاي الجزائر. وبعد استجواب لم يكشف سوى عن بضع وثائق بالعبرية، تم ترحيلهم في العام 1786. [4] لقد عززت هذه الحادثة المبكرة مخاوف الأميركيين أنَ قوى طغيان العالم القديم (والمتجسدة في

(1) وتجدر الإشارة، هنا، إلى أن العرب قد أطلقو على «وادي شعراء الجن»، والذي قيل أنه في نجد أو في مكة، اسمَ «وادي عبقر». (المترجم).

(2) [مجلة] *ذي إميَرالد*، المجلد الثاني (21 آذار 1807): 140.

(3) وُورنَر، *رسائل الجمهورية*، 8.

(4) أليسون، *الهلال محتجباً*، 3–4.

الدول البربرية التي تنفذ أوامر بريطانيا، وفي التواطؤ السامي Semitic المفترَض بين اليهود والعرب) كانت تتآمر لتقويض أُسس الجمهورية الجديدة [الناشئة] بمقتضَى [دستور][1] الاتحاد الكونفدرالي.[2] كانت [رواية] *الجاسوس الجزائري في بنسلفِينيا* (والتي عُدت، عندما نشرت في عام 1787، واحدة من النتاجات القصصية الأميركية المبكرة الكاملة) أول حكاية، من حكايات أميركية أخرى، تصور جواسيس مسلمين متخيَلين في أميركا.[3] وظفت هذه النتاجات الأدبية ملاحظة الرحالة القائلة أنَ «الحقيقة ليست سوى تنويع من الأفكار المسبقة» كأداة محرِرة للنقد الأدبي. ولقد ترسخت شعبية [هذا النوع الأدبي]، في إنجلترا، بنشر [كتاب مقالات] جيُوڤَاني مَارَانَا، *رسائل كتبها جاسوس تركي*، سنة 1687، حيث أدى رواجه إلى بروز مثالين مؤثرين آخرين في القرن الثامن عشر: *رسائل فارسية* لمونتسكيو (1722) و*مُواطن العالَم* لِأُليڤَر غُولدسمِث (1762). لقد نشرت هذه الأعمال رسائل كتبها رواة مشرقيون مفترضون إلى أصدقائهم الحميمين في المشرق، كاشفة عن توليفة، متناقضة ظاهرياً، من تجرد فلسفي وأفكار مسبقة ساذجة. فعبر هجائها للأعراف عديمة الرحمة للحضارة، سعت [تلك الأعمال] إلى إطلاق شعور نقدي في القراء يكون قادراً على تبني شكل أكثر عالمية للاشتباك الثقافي.

تتكون [رواية] *الجاسوس الجزائري في بنسلفِينيا* من متتالية من أربع وعشرين رسالة متخيَلة كتبها محمد Mehemet ذو الستين عاماً من أوروبا والولايات المتحدة إلى صديقه سليمان في الجزائر. كان محمد وسليمان من حاشية عثمان، داي الجزائر المستبد. وكان الداي قد أوكل محمداً بالـ «مهمة الخطيرة» لتقييم [مواطن] قوة الولايات المتحدة، «مفرقاً فيها بين الحقيقي والخادع»، واضعاً خطة لتقويض [أُسس بنيان] الأمة الجديدة. وما وجود محمد في الجمهورية، في نهاية الأمر، سوى استعارة عن ضعف الحكومة في ظل [دستور] الاتحاد الكونفدرالي.

---

(1) وهو أول دستور للولايات المتحدة الثلاث عشرة، حيث نصت المادة الأولى منه على إطلاق اسم «الولايات المتحدة الأميركية» على الاتحاد الكونفدرالي بين تلك الولايات. (المترجم).

(2) في 1797، وبعد انتهاء الحرب الجزائرية، كانت رواية رويال تَايلَر، *الأسير الجزائري*، لا تزال تبث إشاعات أنَ اليهود/ الجواسيس الجزائريين قد تم إرسالهم إلى الولايات المتحدة فانهمكوا في مؤامرة تهدف إلى تضخيم الفدية التي طلبت لافتداء الأسرى الأميركيين. (غِينزفِل، فلوريدا: سكَلَرز فَاكسِمِلز آند رِيبِرنتس، 1967، تحرير جاك بِي. مُوور)، 181.

(3) [بِيتَر مَاركو]، *الجاسوس الجزائري في بنسلفِينيا*؛ أو، *رسائل كتبها أحد أبناء الجزائر حول شؤون الولايات المتحدة الأميركية. منذ نهاية العام 1783 وحتى جلسة المعاهدة* (فيلادلفيا: بريتشارد آند هُوول، 1787).

فالسنوات التي قام فيها الجاسوس بعملياته في الولايات المتحدة (1783–7) هي ذاتها التي لم تواجه فيها أول حكومة قومية مخاطر العدوان الأجنبي – كمثل الذي شنته الجزائر – فحسب، وإنما أيضاً النزاعات الداخلية التي هددت بقاء الجمهورية الجديدة. فبُعَيد وصوله في 1783، وجد محمد مواطنين «لا يخامرهم شعورٌ بأي شيء» و«غير مدركين للخطر» يتنقلون بعجلة في أعمالهم التي تحول من دون أن يشعروا بالجاسوس الأسمر بين ظهرانيهم.[1] فعبر نشر استخبارات الجاسوس المكتوبة في شكل رسائل، مكن مَاركو قراءه من الكشف عن الصورة الذّهنية [لمخططات] محمد التخريبية. «فبينما المشرق المستبد هو، في الواقع، الآخر الذي يتجلى كمثال ينبغي علينا تصوره»، علق ألان غرس رِيشَار، «إلا أنه الوحيد الذي يهمنا، بكل ما في تلك الكلمة من معنى».[2] توظف [رواية] *الجاسوس الجزائري في بنسلفِينَيا* ما أسماه «التخيُّل الناظر إلى الداخل endoscopic»، والذي يضاد التهديدات المعارضة للجمهورية بالتغلب على تحدي اختلاف غريب.

ولقد تمثلت أكثر الاقتراحات واسعة الخيال التي تقدم بها محمد في العمل على الاستفادة من إصرار [ولاية] روود آيلَند على التوقف عن دفع الضرائب إلى الحكومة الفيدرالية، وتحويلها إلى «مَالطَا عثمانية على شواطئ أميركا» (زاعماً أنَ روود آيلَند هي، في الواقع، جزيرة). وتقضي خطته برشوة دَانييل شِيِيز بذهب أتى به أسطول عثماني ضخم يتكون من «نحو مئة ألف سبَاهِي[3] وانكشاري» يقودهم باشا تتقدمه رايةٌ تحمل رسماً لثلاثة ذيول.[4] وسيدفع سكان روود آيلَند الثائرون لأجل حمايتهم «عدداً معيناً من العذراوات جزيةً إلى السلطان»، ويمكن مضاعفة ذلك العدد بنهب شواطئ القارة وَسَوق «الغلمان والعذراوات، وبطريقة تعبر عن

(1) [مَاركُو]، *الجاسوس الجزائري*، 13–14، 63، 68–9.

(2) ألان غرس رِيشَار، *سَرَائي السلطان: تخيلاتٌ أوروبية حول المشرق*. ترجمة لِيز هِيرن (نيويورك: فِرسُو، 1998)، 23–4. وللتنويه النقدي بـ*الجاسوس الجزائري*، انظر [دراسة] لطفي بِن رجب، «مراقبة ميلاد أمة: النوع الأدبي [الذي يتناول] الجاسوس/المراقب المشرقي وَبناء الأمة في الأدب الأميركي المبكر»، [وردت] في [كتاب] *الولايات المتحدة والشرق الأوسط: صدامات ثقافية*. تحرير: عباس أمانات ومَاغنَس تِي. بِيرنهَاردسِن (نيُو هِيفِن، كِنِيكت: مركز يِيل للدراسات العالمية والإقليمية، 2002)، 253–89؛ و[دراسة] جنيفَر مَارغُلِس، «جواسيس، وقراصنة، وأرقاء بِيض: صدامات مع الجزائريين في ثلاث روايات أميركية مبكرة»، [مجلة] *رواية القرن الثامن عشر*، المجلد الأول (2001): 1–36.

(3) سبَاهِي (spahi): أحد فرسان سرية العلَم الأحمر؛ وهي واحدة من أربع سرايا كان يتألف منها سلاح الفرسان في الإمبراطورية العثمانية. (المترجم).

(4) Bashaw of Three Tails (أو: Three-tailed Bashaw): وتعني أمير أمراء الجيوش. وقد كانت تعرف مرتبة أمراء الجيش من الراية التي كانت تتقدمهم؛ فهي إما بذيل حصان واحد، أو اثنين، أو ثلاثة. (المترجم).

النصر.. إلى العبودية».[1] ورغم أن مثل ذلك الاقتراح قد صيغ ليضرب مثلاً على التعصب الأعمى حاد الطبع للعقلية الإسلاموية، إلا أنه يظهر مخاوف الأميركيين من القوة الإسلامية في الحقبة المبكرة للأمة. (ويذكر «المترجم» أنَ تأريخ رسائل محمد «غير ضروري» لأن «الحقائق الأساسية المذكورة فيها ذائعة الصيت، إلى حد بعيد، وحديثة».[2]) وتكشف واقعة تذكير جُون جِيي سكان نيويورك، في 1787، أنهم إن رفضوا التصديق على الدستور الجديد، فإنه «من الممكن للجزائريين التواجد في الساحل الأميركي [في أية لحظة]، فيستعبدوا المواطنين الذين لا يملكون أية مراكب شراعية حربية»، على أن استخدام تلك الدعاية لم يكن مُنافيا للعقل كما قد يبدو.[3] ولقد نوه محمد نفسه، وفي لحظة رباطة جأش، أنَ الولايات الأميركية الأخرى لن تسلم بالتخلي عن روود آيلَند – «شقيقتها المجردة من المبادئ الأخلاقية»– ولن تكون ثروتها قادرة على التكفُل بِقُوت «حامية عسكرية مؤهلَة».[4] كما يكشف التقرير الرسمي لمهمة محمد عن معلومات استخباراتية مشابهة: «لا يمكن هزيمة الولايات المتحدة لِأنها في غاية القوة، ولا يمكنها هزيمة الآخرين لأنها في غاية الضعف». لقد أحبطت هذه البنية الصلبة، العصية على الاختراق، للاستقلال الأميركي مخططات الداي الاستبدادية، وبالتالي حولت محمداً إلى مواطن أميركي مخلص. في الواقع، يستمر وجود الجاسوس الجزائري في بنسلفينيا طيلة أزمة الفيدرالية نفسها. وفي لحظة التصديق على الدستور، تتم خيانة محمد من قبل أعدائه، فيختار، عوضاً عن [التجسس] «النِعَم المجتمعة في الحرية والمسيحية» التي قدمتها الحياة في أميركا.[5]

إن تحول محمد إلى الديمقراطية والمسيحية ناتجٌ عن تحرره من وهم أعراف بلاده الاستبدادية

(1) [مَاركُو]، *الجاسوس الجزائري*، 104–6.

(2) [مَاركُو]، *الجاسوس الجزائري*، ix.

(3) 17 نيسان 1788، *كراسات حول دستور الولايات المتحدة*. تحرير بول إل. فورد (بروكلين، 1888)، 76، ذكرها أُوبي في [كتابه] *عوالم متباعدة*، 43. فعلى سبيل المثال، أعادت [صحيفة] *ئيو هيڤِن غازيت* طباعة قصة نُشرت في تشَارلِستُن، بكَارولاينا الجنوبية، والتي يُقسم فيها القبطان أنه قد سمع وكيل ربان بريطاني يسرد حكاية سفينته التي أُحتجزت بعيداً عن بَارْبَادُس من قبل سفن جزائرية كانت تبحث عن غنيمة أميركية. المجلد الأول (11 أيار 1786): 95.

(4) [مَاركُو]، *الجاسوس الجزائري*، 114. وبطريقة مماثلة، رفض جون آدامز فكرة أن الشواطئ الأميركية قد كانت مهددة من قبَل «القراصنة الأفريقيين»، كاتباً إلى أحد أصدقائه «نحن في منأى من تلك الأخطار نأي إمبراطور الصين نفسه عنها». [رسالة] من جون آدامز إلى توماس هُولِس، 11 حزيران 1790، وردت في [كتاب] أُوبِي، *عوالم متباعدة*، 44.

(5) [مَاركُو]، *الجاسوس الجزائري*، 96، 129.

واكتشافه المبادئ الديمقراطية لحرية التعبير وأن الحكومة تستمد وجودها من الشعب.[1] ثم توصل إلى فهم ملاحظة مونتسكيو حول طاغية استمد قوته من طغاة تابعين له لإشباع شهوته. ولقد أدت تلك التبصرات بمحمد إلى إعادة تقييم وضعه في الجزائر، حيث لا فارق كبيراً بين المواطن الغني والعبد. ففي إحدى رسائله الأولى، يعتذر، بالفعل، من «أسياده ذائعي الصيت» متوسلاً أن يتغاضوا عن «ضعف عبدهم وعجزه». ويصل ذلك الخضوع إلى ذروته، في نهاية الكتاب، عندما يكتشف أنَ الداي، مستجيباً إلى الشائعات، قد وصمه بالخائن. ثم قام هذا الحاكم المستبد بمصادرة جميع أملاكه (بما فيها العبيد) وبيعها إلى أحمد Achmet، الخسيس الأوروبي المُرتد. يثبت هذا النص كيف عملت الازدواجية اللاأخلاقية للسلوك الجزائري على سحق الخصال الإيجابية لمحمد- كذوقه، وحصافته، وتدبيره- حتى عندما تصور، بطريقة درامية، كيف أن هذه الصفات، بحد ذاتها، قد نشأت خلال تعامله مع المجتمع الأميركي. إن هذه الخصال الخَلاصية ضرورية لإغراء القارئ على التفكير في قبول الجاسوس كمواطن أميركي في نهاية الكتاب.[2]

ويعد ندم محمد على استخدامه المضلِل لحقه في ممارسة الجنس فعلاً أساسياً في عملية التحول هذه. ففي مستهل مهمته، توبخه نسوة فرنسيات قائلات له مباشرة: «غريبة فكرةُ أنا ذلك الرجل- الذي، في حرمه haram، قد بث الرعب بل والذّعر أيضاً، وينبغي في انعطافته أن يلوذ بالصمت، وأن يتلاشى من أمام ناظري امرأة!» وتتخذ هذه الثورة المصغرة، في مرحلة لاحقة، بعداً أوسع، في خلفية الأحداث، عندما يحرمه انهياره الأخلاقي من عائلته. كان محمد منجذباً إلى زوجته فاطمة لأنها كانت امرأة يستحيل «الصمتُ معها حكمةً والتكتُم فضيلة». لكنه يسيء فهم هذا التكتم، وبطريقة يُرثَى لها: فهو لم يكن علامةً على الحب، لكنه، على العكس، «خنوعها الفطري»؛ فهو إذ يُدرك أنها جاريته، فإنها لا تستطيع رفض نزواته الجنسية. وباستثناء رسائله، يهمل محمد عائلته بتجاهل تذمر فاطمة من «غيابه القاسي الذي لا يُحتمَل»، بل ويلومها على تقديم عواطف أمومتها تجاه ابنهما الوحيد على تفانيها

(1) The Consent of the Governed: نظرية سياسية تقول إنَ الحكومة تستمد شرعيتها وحقها في استخدام سلطة الدولة من الذين تحكمهم. ولقد تبنت وثيقة إعلان الاستقلال الأميركي هذا المفهوم ضماناً للحفاظ على حقوق المواطنين في «الحياة والحرية والسعي في سبيل نشدان السعادة». (المترجم).

(2) [مَاركُو]، *الجاسوس الجزائري*، 95،108، 116، 121.

له. ولكن وفاة الابن تقضي على روابط التزام فاطمة العاطفي تجاه محمد فتمنحها الحرية في أن تحول إخلاصها إلى ألَفَاريز، البستاني الإسباني الأسير. ولقد شجعهما حبهما على الفرار إلى أوروبا حيث تتحول فاطمة إلى الكاثوليكية، وتغير اسمها إلى مَاريا، وتقبل عن طيب خاطر زواجاً مسيحياً شرعياً؛ ولقد أقرت سلسلة الأحداث هذه مصير محمد بشكل نهائي، والتي فيما يبدو قد عززت من خيانته للداي.[1] ولم يكتمل خلاص محمد إلا عندما يستخدم الثروة التي صانها بحصافة لشراء مزرعة في بنسلڤينيا يقدمها إلى الزوجين الجديدين. ولم تتطهر علاقة محمد الطبيعية بفاطمة إلا بعزمه على النظر إليها ليس كزوجة ولا كجارية، وإنما -بطريقة ديمقراطية- كأخت. وفي حين أن فاطمة هي زوجة محمد الوحيدة التي يأتي ذكرها مما يحفظه من فساد تعدد الزوجات، إلا أنه يتم تجنيبها مثل ذلك المصير بالافتراض الاستشراقي القائل إن زواجهما لم يكن، في مقامه الأول، شرعياً أبداً. وهكذا يضعف سرد مَاركُو من قوة محمد المهددة (ولا عجب أن الجاسوس في الستين من عمره) كجزء من عملية تحويله من رقيب للاستبداد إلى مواطن أميركي خير وعفيف.

تصور [رواية] ***الجاسوس الجزائري في بنسلڤينيا***، بطريقة درامية، كيف عمل التعبير الأدبي كشكل من خيمياء إبداعية يمكن من خلالها تناول معيار المهمة الأميركية، الألفية والديمقراطية، حتى في وقت الأزمات. يشرع الكتاب، بطريقة رمزية، لتحول متعدد يذعن الإسلامُ، من خلاله، إلى الحقائق المسيحية، ويستحيل الاستبداد إلى ديمقراطية، وتتشرب الشخصية القومية الاختلافات العرقية. إن إصلاح عائلة محمد، وإعادة تكوينها في [بيت] إحدى مزارع بنسلڤينيا، يرسخ في الذّهن مثالاً لنظام مصغّر يحاكي نظاماً آخر أكبر منه لديمقراطية متعددة الثقافات تقبل الكاثوليكيين، والأفارقة، وحتى الفجرة السابقين، والملحدين، والجواسيس، إذا رغبوا في تبني الأعراف الأميركية ومواصلة حيوات الفضيلة المُقوَمة. وربما لهذا السبب ألح «المترجم» على طباعة رسائل محمد «لمصلحة الولايات المتحدة».[2]

لقد برهن منح المواطنة إلى الجاسوس الجزائري على رؤية لديمقراطية أميركية شاملة. ومع ذلك، لم يكن ذلك النصر الرمزي قادراً على مجابهة قوى الأَنَوية egoism المستبدة في الجزائر نفسها. ولكي تكون فعّالة، توجب على إمبراطورية الفضيلة أن تتخيل دَحر الطغاة أنفسهم

(1) [مَاركُو]، *الجاسوس الجزائري*، 32، 35، 124.

(2) [مَاركُو]، *الجاسوس الجزائري*، ix.

وفي منطقة سلطتهم الكافرة ذاتها. لقد كشفت الأزمة الدبلوماسية الجزائرية بوضوح عجز الولايات المتحدة عن تحقيق هذه الغاية فعلياً. وبدلاً من الثواب والعقاب المباشرين، طبع الناشرون الأميركيون قصصاً مختلفة تخيلت قدرة فضيلة الأنثى وجَلَدها على المجابهة، ومن ثم الخلاص من الأعراف الإسلامية غير الأخلاقية المُدرَكة.

توضح قصة نشرتها كاتبة تدعى سَابِينَا في *ذَا مَاسَاتْشوسِتس مَاغَازِين*، سنة 1790، القوة الإسقاطية projective لهذا التخيُل. تروي *لُوِيزَا: روايَة* [حكايَةَ] خطف أوغاد جزائريين لامرأة من ضيعتها البريطانية. وبعيداً عن كون القصة تاريخاً مفجعاً، فإنها تحتفي بنصر الفضيلة الأنثوية الصابرة على كل ما قد يقف في طريقها. يعمل جَلَد لُوِيزَا المدهش، خلال الحكاية، كقوة خلاصية تُحوِل، في نهاية المطاف، استبداد الجزائر السياسي إلى عالم من الاستقامة الرومانتيكية. وأثناء أسرها، في الجزائر، ترفض لُوِيزَا الخضوع إلى السلطان عثمان. تساعدها تلك المقاومة على تحويل [جناح] الحريم harem من مكان للخطيئة إلى منتدى للمناظرة والنقاش، حيث يتم تهذيب خصال عثمان الحميدة بالمناقشة المثقفة الرفيعة. وتحدث اللحظة المحورية التي تعجل بتخلي الطاغية عن الفجور واسترقاق الآخرين عندما تُثني لُوِيزَا على جورج واشنطن (في ذات السنة التي تولى فيها مقاليد الرئاسة) بوصفه مثالاً للشرف الرجولي الديمقراطي. «أحب، وأُوقر، وأحترم زعيم [أميركا] ذائعَ الصيت»، تعلن لُوِيزَا، «إنه شجاعٌ، ودمث، وسخي؛ وإنه لحكيمٌ، وباسل، وحصيف؛ وإنه لصديق مخلص، وأفضل الأزواج، وأبٌ لكل الذين من حوله». إن تأكيد لُوِيزَا [على هذه الخصال] يسلط الضوء على رغبة أميركية في اعتراف بريطاني شرعي بحكومتهم الجديدة. وفي رغبة من عثمان على مضاهاة هذا «الرجل شبيهَ الآلهة»، يُعتق عبيده (في مقارنة تهكمية بواشنطن نفسه) وهو فعلٌ يمنحه حرية الإرادة ليكون جديراً بالزواج من بكر إغريقية عفيفة كانت تهيم به لكنها لم تستطع التعبير عن حبها كما ينبغي ما دامت «جاريته». ثم يوفر عثمان، بسخاء، وسائل العودة السعيدة لِلُوِيزَا إلى حياة البساطة السَمحة في إنجلترا. ولقد تحولت الجزائر نفسها إلى فردوس مُستشرَق عبر حقيقة أن العبيد المحررين الآخرين «المُؤثِرين لصلة بين جماليات المشرق الباسمة وسُبل الحياة، قد استوطنوا بعض حواضر عثمان الريفية».[1]

(1) [سَابِينَا]، «لُوِيزَا: روايةٌ»، *ذَا مَاسَاتْشوسِتس مَاغَازِين*، المجلد الثاني، (1790): 78–82، 147–51.

لقد ساعدت المشاريع [القَصصية] المتخيَلة –كتحوُل محمد الديمقراطي، وانتصار لُوِيزَا الأخلاقي– على تحويل مسائل أجنبية إلى مسائل محلية بتناول شؤونها عبر الشكل المؤثِر للدراما العائلية. فأصبحت المساواة المثالية للحب المكرس بين مواطنَين متراضيين الأساسَ الأمتن لجمهورية فاضلة، وأبرزت بوضوح النِعَم الأخلاقية للديمقراطية. يوفر القَص الأميركي المبكر أمثلةً لا تحصى حول الكيفية التي صُوِر بها اليُتم، والعُزوبة، والمغازلة، والترمُل، والعُنوسة، كمقولات للأزمات الأخلاقية خارج نطاق الزواج extramarital، والتي شكلت تحدياً للاستقامة الفاضلة للعائلة. «كان الزواج صورة مصغّرة للجمهورية»، يوضح المؤرخ جَان لُوِيس، «كان عفيفاً، ونزيهاً، ومتحرراً من ممارسة القوة الاستبدادية».[1] وفيما ضحى محمد بامتياز الزواج كتكفير عن مفاسد ماضيه، تكتسب لُوِيزَا منزلتها بوصفها الزوجة المتواضعة لنبيل غني كان عبداً سابقاً لعثمان، إذ مكنتها فضيلتها من تجاوز عقبة كونها ابنة ثم صارت زوجة. لقد عملت العائلة الخيرة كعالم صغير يرمز إلى الجمهورية، وكمركز أُسِست فيه الفضائل الديمقراطية التي توالدت، فيما بعد، داخل البنية الاجتماعية.[2] فإذا تم الاحتفاء بـ [تلك] الحياة العائلية الناشئة بوصفها رحمَ الفضيلة في [النظام] الديمقراطي، فقد تم تصوير السراي، من ناحية ثانية، كمستنبت للطغيان. كثيراً ما صور الفِكر التنويريُ [جناح] الحريم كميدان للانغماس في الملذّات الجنسية، حيث عطلت الأهواء الجامحة العمليةَ الاجتماعية لبناء حياة منزلية على أُسس أخلاقية: مكان ينسحب فيه «الرجال من الفضيلة العمومية للتلذذ بالرذيلة المفرطة». لقد صورت السرديات الإسلاموية الأميركية المبكرة، بدقة، كيف أن التجاوزات المفرطة للحكم الاستبدادي قد نشأت من افتقاره إلى [بنية] العائلة الراسخة المؤسسة على التعاليم الأخلاقية. واستناداً إلى تقارير عديدة، تم توفير نساء جميلات (غالباً من منطقة القوقاز) لِـ [جناح] الحريم العثماني لأن آباءهن قد باعوهن على أمل أن تكون تلك الخدمة التي يقدمونها إلى السلطان نافعة لبناتهم. لقد اعتقد الأميركيون أنَ النُظُم المستبدة قد حالت دون وجود أساس للحب القائم على المساواة بين المرأة والرجل. كانت احتماليات

(1) جان لويس، «الزوجة الجمهورية: الفضيلة والإغواء في الجمهورية المبكرة»، [مجلة] *وليام آند ماري كوارترلي*، المجلد 44، (أكتوبر 1987): 709–10.

(2) انظر [كتاب] جيي فليغلمَن، *مسرفون ورحالة: الثورة الأميركية ضد السلطة البطريركية. 1750–1800* (كيمبريدج: مطبعة جامعة كيمبريدج، 1982).

الديمقراطية قد أخمدت في [النظام] المنزلي، فظل المواطنون عبيداً لقادة كانوا هم أنفسهم أبناء عبيد. وكانت النساء في مثل ذلك النظام مستثنيات من متطلبات تعليم مفيد. ولم تتعد منزلة المزودين الخصوصيين للمباهج الحسية منزلةَ أدوات الترف نفسها، فهم غير قادرين على ضبط أهواء أسيادهم الجامحة، ولا راغبين في ذلك أيضاً. لقد لاحظ مونتسكيو، في *روح القوانين*، أنَ مصدر القوة الاستبدادية قد تمثل في السلطة البطريركية التي مارسها الأمراء على زوجاتهم، فجادلَ أنَ «كل شيء كان يقود إلى التوفيق بين السيطرة السياسية والمدنية وبين السيطرة العائلية».[1] وبناء عليه، فقد كان من الممكن للبنية الديمقراطية للمجتمع برمتها أن تتحول إلى [بنية] استبدادية لَو تعلمت النسوة تعظيم التبطُل غير المثمر، والتباهي العبثي، والرغبة الحسية، على أدوارهن كمدبرات منزليات، وأمثلة للفضيلة، و«أمهات جمهوريات». لقد صورت حكاياتٌ تحذيرية، في تسعينيات القرن الثامن عشر (ومن بينها رواية *المِغناج* لِهَانَا وِبستَر فُوستَر، والتي كتبتها في شكل رسائل)، بطريقة درامية، كيف عبر خضوع امرأة أميركية لأهواء خليعٍ عن انتهاك الاستبداد لحرمة المجتمع الديمقراطي بتعطيل فضيلة الزواج الأخلاقي، وبالتالي تحويل الممارسات التي تتم في [جناح] الحريم إلى ممارسة محلية.

وهكذا عملت العبودية الحسية لـ [جناح] الحريم كموقع استعاري يصلح لانتقاد التربية الذّكورية في الجمهورية الجديدة. فبدون التعليم النافع حول السلوك العمومي الفاضل، فإنه من الممكن للنساء الأميركيات اجتراح عبودية مستشرَقة تجعل منهن وسائل جنسية عاجزة عن غرس الطبائع الأخلاقية في نفوس أطفالهن. ولقد تم التعبير عن المفاهيم التنويرية حول عبودية النساء محلياً في «رسالة عرَضية حول الطبيعة الأنثوية»، وهي مقالة تعود لـ 1775، تُنسب، أحياناً، إلى محررها تُومَاس بَاين، والتي عدت «واحدة من أولى المُناشَدات الداعية إلى تحرير المرأة تنشر في أميركا».[2] يُشبه المؤلف مصير كل النساء بمصير اللواتي تحت الاضطهاد المشرقي الذي يجبرهن على الخضوع لأسيادهن بمشاعر زائفة تحرمهن من الفضيلة والسعادة. وتشجب إسلاموية كتابات مَارِي وُلستَنكرَفت المنشورة، أولاً، في الولايات المتحدة سنة

(1) مونتسكيو، *روح القوانين*، 60.

(2) *الأعمال الكتابية الكاملة لتوماس بَاين*، تحرير فيليب إس. فُونَر، المجلد الثاني (نيويورك: سِيتَادِل برس، 1989)، 2: 34–8. انظر [دراسة] فرانك سميث: إبداعُ «رسالة عرضية حول الطبيعة الأنثوية»، [مجلة] *الأدب الأميركي*، المجلد الثاني (تشرين الثاني 1930): 277–80.

1792، بقوةٍ، الأسلوب الذي أنكر على النساء وجودهن نفسه بالتأكيد على أن منزلتهن لا تتعدى كونهن مجرد لُعَب يتسلى بها الرجال في أوقات راحتهم. فـ «عقيدة المسلم» و«نمط تركيبها الأصلي»، بالنسبة إليها، يضعان النساء في مرتبة المخلوقات الأدنى، و«ليس كجزء من الجنس البشري».[1] فعبر تخليد هوس النساء بالموضة، والتشديد على «طاعتهن الوادعة العمياء» للرجال، ابتدعت التربية الثقافية الغربية مخلوقات تلائم [جناح] الحريم أكثر مما تلائم الجمهوريانية. فعبر القوة الأنثوية التي تُحيل إلى عالم القوة الجنسية، تمارس النساء «سيطرة محرمة» على الرجال تقارنها وُلستَنكرَفت بالسيطرة التي يمارسها الباشوات على رعاياهم. فإذا كانت حقوق النساء في السعي إلى فعل الصواب واكتساب الاحترام غير مُصانة– تجادل وُلستَنكرَفت– فإنها، بذلك، تعبر عن المنزلة الخالية من الأحاسيس والمشاعر والتي تعتقدُ أنَ الإسلام يمنحها إلى المرأة. ثم تجادلُ إنَ ذلك الاستبداد «يقتل الفضيلة والعبقرية في مهديهما» و–مثل العاصفة الرملية المعروفة بالسَموم simoom– يهدد الغرب «بذلك الانفجار العنيف المدمر الذي يخرب تركيا، ويجعل الرجال عقيمين والتربة مجدبة».[2]

فعندما صنفت العقيدة dogma الاستشراقية النساء المسلمات كجوار بلا أحاسيس أو مشاعر يخدمن منظومة شهوانية فاسدة، فإنها –وعلى النقيض من ذلك– حررت نساء الغرب بتسليط الضوء على قوتهن المقارَنة. وبذلك أصبح الانبعاث الرمزي للسلطة الأخلاقية للمرأة داخل المكان المشرقي واحداً من أكثر التهديدات المباشرة للنظام الاستبدادي وأكثرها رهبة أيضاً. لقد أدرك الكتاب هذه الاحتمالية الثورية للمرأة التي تمتلكُ عقلها وروحها. وكان الدور الذي يمكن للنساء الديمقراطيات أن يلعبنه عندما يُقذفن في [جناح] الحريم المشرقي – مثلما فُعِل بِلُويزَا– هو رفض السيطرة البطريركية التي تخضعهن لحياة حسية، وأن يصمدن، عوضاً عن ذلك، كأمثلة ثورية على الكيفية التي يمكن للفضيلة من خلالها أن تُغري الاستبداد بالديمقراطية. لقد قوض جَلَدُ المرأة المستقلة سلطة الحاكم المسلم: إما بإظهار اللامبالاة تجاه امتيازه الذّكوري أو، بشكل أكثر فاعلية، عبر توجيه فضيلتها المدنية وقدرتها السردية لتخليصه من رذيلته الأنانية. وحتى إخلاص النساء المسلمات للإسلام

(1) *أعمال مَارِي وُلستَنكرَفت*، تحرير جَانِت تَاد وَمَارلِن بَتلَر، 7 مجلدات (نيويورك: مطبعة جامعة نيويورك، 1989)؛ «دفاعاً عن حقوق الرجال» (1790)، 5: 45؛ «دفاعاً عن حقوق النساء» (1792)، 5: 73.

(2) وُلستَنكرَفت، «دفاعاً عن حقوق النساء»، 5: 76، 88، 113.

المصور في القَصص الإسلاموي الأميركي المبكر (كذلك الذي لفاطمة في *الجاسوس الجزائري في بنسلفينيا*) كان، على نحو واسع، صورة تعبر عن خضوعهن لرغبة الطاغية. وعندما عطلت فتنة الشجاعة الأنثوية الغربية، في أحايين كثيرة، هذه السلطة الطاغية، ظهرت النسوة الغربيات كديمقراطيات مسيحيات فاضلات، ومثلما يرغب مؤلفو [تلك الأعمال] في أن يكُن. وهكذا عمل القَص الاستشراقي كمسرح عمومي مثمر توالدت على خشبته التخيُلات العابرة للحدود القومية حول المساواة الاجتماعية للمرأة وتحويل المسلمين عن دينهم، حيث تم التدرب، هناك، على أداء أدوار [تلك التخيلات] أيضاً. ويمكن العثور على مثال مؤثر للقوة المقنعة persuasive للتعبير الأدبي الأنثوي (وعلى النموذج الأصلي المؤثر لنوع الحكاية المشرقية أيضاً) في الحكايات التي روتها شهرزاد في *ألف ليلة وليلة*. لقد فتن كثير من أطفال الأميركيين الأوائل بالمغامرات الخارقة للطبيعة والبذخ الثري لِـ *الليالي العربية*. يصور الإطار العام لأحداث القصص أخوين مستبدين يذبحان زوجتيهما بعد خيانتهما لهما مع عبيدهما. وكجزاء للرغبة الأنثوية الخائنة بطبعها، يقرر الأخوان أنَ كلاً منهما سوف يتزوج بعذراء جديدة في كل يوم، يقضي الليل متمتعاً بها، ثم يقتلها في الصباح التالي -ثم العمل على تكرار هذا الطقس لمرات ومرات. وبعد ثلاث سنوات من مذبحة، كهذه، لم تعد مملكتاهما قادرتين على المحافظة على استقرارهما. وفي آخر الأمر، تصبح القوة الوحيدة القادرة على إيقاف هذا الطغيان الوحشي هي شهرزاد، ابنة الوزير، التي عملت مهاراتها الحكائية على تسلية سيدها بقصص طويلة، ومتنوعة، ومعقدة، وخارقة للطبيعة في أحايين كثيرة، تغري شهريار بالمحافظة على حياتها كي يستمع إلى بقية الحكاية. يتواصل هذا النمط في تبادل [الأدوار]، طيلة ألف ليلة وليلة، حتى تنقذ قوة شهرزاد الأدبية الإيروتيكية، التي لا تنضب، المملكةَ من عهد إبادة النساء المرعب.[1] وبعد أن يشاهد الطاغية أبناءه الثلاثة الذين ولدتهم شهرزاد في أثناء روايتها لتلك الحكايا، يعترف بها كملكة- وهو فِعلٌ يعيد بناء بنية عائلية مستقرة، ويخلص الأخوين المستبدين من خطايا عنفهما الوحشي؛ وزوجتيهما السابقتين من خطيئة انغماسهما في الشهوات الحسية، على حد سواء.

(1) يعدد شهريار سجايا شهرزاد التي تخلب لُبه: إنها «طاهرة، وتقية، وعفيفة، وحنونة، وغير جاحدة، وحاذقة، وحادة الذّهن، وفصيحة، وكتومة، وباسمة، وحكيمة». كتاب *ألف ليلة وليلة*، حرره، وترجمه [عن الصنعة الفرنسية جِي. إس. مَاردُو] [الشاعر الإنجليزي] بُويز مَاذَرز، 4 مجلدات (نيويورك: سيينت مَارتِن برس، 1972)، 4: 532.

تصور سيرة شهرزاد كيف هذّبت قوة البراعة الأنثوية شهوات الطاغية الحسية محولة إياها إلى مسلكيات أكثر تحضراً. وتم تحقيق ذلك التحوُل الثقافي من خلال قدرة التخيُل على تقديم تعددية من أصوات ووجهات نظر أربكت إرادة الطاغية المستبدة، والتي هي قوة عملت بفاعلية على تحويل سلطته إلى نظام ديمقراطي. عملت قوة السرد كإنبيق[1] متخيَل لتحويل الرغبة الإيروتيكية والذّكورية الوحشية التي ارتبطت بِـ [جناح] الحريم إلى سمو حضارة أخلاقية تجسدت في العائلة الجمهورية. لقد وفر خواء القوة النسوية في البنى الإسلاموية للاستبداد حيزاً لاتساع أثر النساء الغربيات في العائلة على الصعيد المحلي وفي كل من النطاق العمومي لإسلوب التعبير الثقافي والمجال العابر للحدود القومية للفضيلة الإمبريالية، على حد سواء. لقد وظف التخيُل الإسلامويُ إغواءات التغريب المشرقي لشحن موارد الرغبة الشخصية ومن ثَم توجيه هذه الطاقات لتكون مخيالاً سياسياً حيوياً لمجتمع قومي ناشئ.

[أدبُ] التصعلك [2] الإباحيُ والرذيلة الإمبريالية

ومن ناحية ثانية، يمكن للأدب القَصصي المتخيَل أن يكون ضَرباً من رواية موثقة scripture أو عِظة sermon، مثلما تبين ذلك الحقيقة القائلة إنَ حكايات شهرزاد الليلية تعمل، أيضاً، كمثير جنسي قَبلي foreplay محفزٍ للممارسات الجنسية نفسها. وكما لو أنها تهدف إلى التعرف على الأخطار الأخلاقية لشكل تعبيرها ذاته، كانت الثيمة العامة للحكايات المشرقية شيئاً ضرورياً لتهدئة حدة الطموح والخضوع لتوجيهات العناية الإلهية. فعلى سبيل المثال، سلمت مراجعة عمل غربي يستلهم «الليالي العربية» أن القَص الخارق للطبيعة قد «يوقظ الفضول، والذي، خلافاً لذلك، يظل كامناً»، وعلى الرغم من ذلك فإن تأثيره النهائي قد يكمن في تعوده على «العقل الذي يندهش عوضاً عن أن يتساءل».[3] وإذ حاول القَصُ الاستشراقي توظيف بعض الطاقة الحيوية للرغبة الجنسية للإيروتيكية المشرقية لاجتذاب القارئ، وعلى نحو أكثر إمتاعاً، نحو السلوك الأخلاقي القويم، فإنه من الممكن، أيضاً، لهذه

(1) الإنبيق (alembic): أداة تُنقي أو تحول بطريقة مشابهة للتقطير. (المترجم).

(2) Picaresque (من الإسبانية picaresco، والمشتقة من كلمة pecaro والتي تعني: صعلوك، مغامر، متشرد، محتال، وغد): نوعٌ من النثر، ظهر في إسبانيا، يتناول تفاصيل الوقائع اليومية لمغامرات صعاليك بإسلوب ساخر. (المترجم).

(3) «حكاياتٌ عربية»، *أمِركَن منثلي رِيفْيو*، المجلد الثاني (1795)، 80.

القوة التحررية المحفزة على الإدهاش والتعجب أن تشكل تحدياً خطيراً للمعتقدات الثقافية التقليدية نفسها. فعبر أسلوب تعبير متحرر من الضوابط لتضمين مشاهد فعلية لعشاق شجعان يرفضون قيود أنظمتهم الاجتماعية المستبدة، تَشكل مثالٌ تقويضي جعل الحد الفاصل بين الاستقلالية والصفاقة ضبابياً. ومثلما بيَن ديڤد إس. رينولدز فإن «الحكاية المشرقية لم تُجز حرية التعبير العَقَدي وحرية التهكم اللتين توفرتا في النثر التفسيري الشارح إلا بالمجازفة بسمعة الكاتب نفسه».[1] وبذلك جسد القَص الإسلاموي، أحياناً، وبسبب مخياله المتسامح، عَين الشكل المتحرر من القواعد الصارمة الذي رسمت [حَبكته الروائية] لِتُكيِفَه [وفق غايات محددة].

لقد كانت *رسائلُ فارسيّة* لمونتسكيو هي المثال الذي أثر مباشرة في [رواية] *الجاسوس الجزائري في بنسلڤينيا* لِمَاركُو؛ وهي رواية كُتبت سنة 1722، تدور حول فارسيين يتهكمون على الممارسات الفارسية، وفي شكل رسائل وُجهت إلى جمهور مشرقي مزعوم. لقد قامت زوجات أُوزبِك (نظير محمد، عند مَاركُو) بتدمير [جناح] الحريم الخاص به، إذ يرمز تمردهن إلى الطبيعة الوهمية لحكم الفرد الاستبدادي المطلق. تكمن شيفرة cipher مونتسكيو الرامزة إلى الحرية الثورية في الرغبة الجنسية غير المتحققة للجارية التي ترفض الإقرار أنَ تضحيتها الجنسية في سبيل سيدها هي أكمل تعبير ممكن عن الحب والفضيلة. وتصبح ركسَانَا قادرة على تنظيم ثورة في [جناح] الحريم باصطفائها لعشيق يتحدر من أعراق مختلفة، وبذلك تقوض سلطة أُوزبِك. لكن ثورة ركسَانا (خلافاً لفاطمة، أو حتى شهرزاد) تقضي على إمبريالية الفضيلة لأن إسرافها الجنسي يظل- وعلى نحو خطر- عصياً على أن تَكبح السلطةُ البطريركية جماحه، ويصبح، في الواقع، القوةَ التحرريةَ التي تطيح بسلطة أُوزبِك المسيطرة.[2]

لقد كانت الحرية الجامحة للنشاط الجنسي الأنثوي، بالنسبة إلى بعض القراء، تشكل خطراً بقدر ما كانت مهيجةً للشهوة، فخشوا قدَر أُوزبِك الخَصي. ولإعادة التاكيد على السيطرة الجنسية الذّكورية، صورت بعض الحكايات الاستشراقية القومية المبكرة صعاليكَ اختاروا التعامل مع الجسد الأنثوي، على الطريقة التركية، كاحتفال مُنتهِك [للأعراف] يمجد قوتهم

(1) رينولدز، *الإيمان في الأدب القصصي*، 19.

(2) مونتسكيو، *روح القوانين*، السِفر السادس عشر؛ *رسائل فارسية*، ترجمة سِي. جيه. بِتس (بوسطن: بِنغوِن بُكس، 1973)، *الرسائل* 26، 156، 161.

الذّكَرية. وانطلاقاً من [أحداث] 1801، يحول الراوي في [رواية]*تيِه ولِيَام* القُراء، وعلى نحو فعّال جداً، إلى شركاء له في رذيلته الإمبريالية عبر استمتاعهم، بشكل واضح وبيِن، بعربدة وليام الداعرة حول العالم. ففي الفصل الأول، يغوي ولِيّام فتاة مسلمة في الخامسة عشرة تدعى زُرَيدَة Zorayda، والتي تغرق نفسها في البحر بعد أن يواصل رحلته بحثاً عن فتح جديد. لقد هلل شخصٌ يدعى جاك هوليداي، زميل وليام أثناء دراسته في جامعة كولومبيا، لفجور الملاحين الأميركيين الواضح والصريح في هذه الحكاية، وهو يدعي قائلاً: «سأصير ملحداً، مسلماً، محمدياً، لكي أتنعّم بنعيم بسمةٍ ما».[1] وبطريقة مماثلة، تحتفي ***قصةُ أَسر جُون قَانَدَايك***، المنشورة في ذات السنة، بمغامرات فترة جزائرية فاصلة، وتستمتع بها كشكل من غزلٍ مُسرفٍ في الملذات مُتنكرٍ [في صورة] فروسية غربية. ويتم التصريح عن القصة الغرامية المنتهِكة لهذه الحكاية عندما تهتف امرأة: «سأكون راغبة في أن يأسرني الجزائريون، لو كان ذلك سيجعلني امرأة فاتنة!»[2]

ولقد لخَصت أكثر القصص المبكرة انتشاراً حول موضوعة الأَسر في الدول البربرية إنكارَ هذه الحكايات على الأنثى الأسيرة أية قوة تعبر بها عن حريتها: قصة سميت ***تاريخُ أَسرالسيدة مَاريا مَارتِن ومكابداتها***، والتي نُشرت عشرات المرات بين 1800 و1828، وبطبعات عديدة مختلفة عن بعضها.[3] ولاحظ بول بِيبلَر أنَ «المطالبة بحكايات <حقيقية> تتناول [موضوعة] الأسر الأفريقي، خصوصاً قصص النساء اللواتي يكابدن المحن، قد سبقت وجود تلك الحكايا».[4] ويمكن تفسير فتنة هذه القصة المختلَقة بتشديدها الفج على قوة الطاغية في ترويع رعيته من النساء، وإنزال العذاب بهن، واغتصابهن. وكان ذلك شبيهاً بحكاية مَارِي رولاندسِن عن

---

(1) ديڤِد جون، *تيِه ولِيام؛* أو، *تحوّلات الصِبَا* (فيلادلفيا: آر. تِي. رَاولِي، 1801)، 22.

(2) جون ڤَانذَايك، ***قصةُ أَسر جون ڤَانذَايك الذي أسره الجزائريون في 1791*** (لَمنستَر، ماساتشوستس: تَشايْمَن وتكَمب، 1801)، 22. وظهرت طبعة سابقة عليها بِهَانُوڤَر، في نيُو هَامبشِر، سنة 1799.

(3) تكمن دلالة هذا النص المخطوط على ورق البردي في حقيقة أن تلك الطبعات المختلفة قد نشرت في مواضع مختلفة في نيو إنجلند، وكذلك في نيويورك، وَترنتِن، وفيلادلفيا، وفي سيينت كليبرزڤِل في غرب أوهَايُو، وأن الراوية، في بعض تلك الطبعات، قد عُرفت بأسماء مختلفة [خلافاً لِمَارِي مَارتِن]: لُوسِندَا مَارتِن، ومَارِي جِيرَار، ومَارِي ڤِلنِت، واللواتي يتحدرن من قوميات مختلفة، وتم تعذيبهن إما في الجزائر أو في طرابلس.

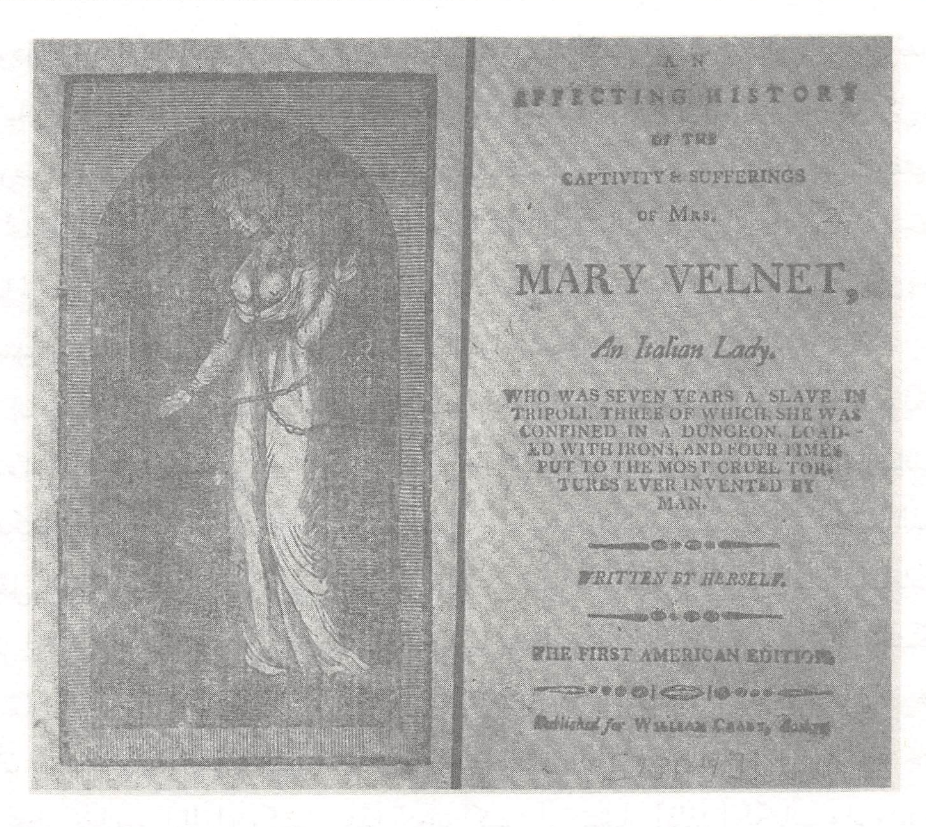
(4) «مقدمة» بُول بِيبلَر لـ *أرقاءُ بيض، أسيادٌ أفارقة: أنثولوجيا القَصص الأميركي عن الأَسر في الدول البربرية* (شيكاغو، مطبعة جامعة شيكاغو، 1999)، 11.

عبوديتها بين [قبيلة] البِيكُوت[1]، في ماساتشوستس، إذ تُحبس مَارِيا، ضد إرادتها، في ثقافة غريبة، ولا تتحمل مشقة محنتها الرهيبة إلا بإدراكها أن العناية الإلهية تعينها على كل ما يعترض سبيلها. وفيما تفرض رولاندسِن إرادتها، فتحقق بعض المكتسبات، وتصون عفتها، لا تحافظ مَارِيا مَارتِن على حياتها إلا عبر خضوعها الكلي الدائم لأي رجل تصادفه. حتى إنها لم تستخدم تلك القوة التي تظهرها في إعادة قَص حكايتها (إن كانت، على أية حال، قد كتبتها امرأة حقاً) إلا في تلخيصها لأسباب كونها ضحية.

إن خضوع مَارِيا يمكنها من البقاء على قيد الحياة واستدرار تعاطف كل القراء معها، ولكن هذه الخاصية، بعينها، هي التي تحكم عليها أنَ تظل أسيرة اعتراف متواصل عن حالتها كَسَبِية. وهكذا يكون جسد مَارِيا مَارتِن غير المُحصَن - بطبيعته ودلالاته النصية- هو الجسد الذي يتنقل بحرية، وعلى نحو رمزي، كشيفرة تعبر عن تفوق السلطة الذّكورية العابر للثقافات. وفي إحدى الطبعات، تُصوِر صورةٌ توضيحية مَارِيا عاريةَ الصدر، مقيدة بالسلاسل (الشكل 1. 2). لقد قام أحد القراء الأوائل بكتابة التعليق التالي داخل غلاف إحدى الطبعات، وهي الآن من مقتنيات الجمعية الأَثَرية الأميركية: «يجب أن تظل في هذه الغرفة: الحمام، حتى لا تحظى بها سوزانا!!!» يكشف هذا التعليق كيف أن انتشار [ذلك] الكتاب وانزواءه قد ضاعف من عبودية راويتها، وحول القارئ إلى مستبد بديل. تُضعف رواية مَارِيا مَارتِن [من قوة] الأنثوية الشهوانية لِركسَانَا مونتسكيو عبر إشاعة الرغبة الجنسية الذّكورية في محيط مشرقي، ثم تصعيد طاقاتها إلى مصدر للإثارة الحسية التلصصية voyeuristic، وذلك لتعزيز السلطة البطريركية العابرة للحدود القومية.

لقد تلاحمت هذه الحكايات مع الإسلاموية عبر توظيف مَدَياتها المُشتَبه بها كمصفاة عالمية لتخيُلات الرغبة الجنسية الذّكورية، التي لم يكن من الممكن أن تُمَثل أدوارها، بصراحة، ضمن مواقف محلية. كما استعار المخيال المتصعلك لهذه القصص الحريات المحرمة التي استمتع بها الطاغية، ثم أعاد توظيفها لعولمة القوة الذّكورية المحلية. وبهذه الطريقة، عمل المشرق الإسلاميُ كأفق عابر للقارات يمكن للرجال، من خلاله، بسط القوة المحلية لجنسهم الذّكري بتوظيف التحدي الكوزموبوليتاني للذّكورة الإسلامية كمنافس ثقافي عالمي.

(1) Pequots: قبيلة من سكان أميركا الأصليين (الهنود الحمر). (المترجم).



الشكل **1. 2**: لقد وفر أدب الأَسر البربري مجالاً للتعبير عن مغامرات فاسقة كان من غير الممكن تمثلها داخل مواقف محلية أميركية. صفحة العنوان والصورة المواجهة لها: *تاريخ مؤثر لعبودية السيدة مَاري فِلنِت وعذاباتها* (بوسطن: وليام كرَارِي، 1804). بإذن من الجمعية الأَثَرية الأميركية.

الإسلاموية الأنثوية وإمبريالية الفضيلة

وعلى الرغم من ذلك، لم يستثمر معظم القَص الإسلاموي بالولايات المتحدة، في الحقبة المبكرة، خيانات الرجال الزوجية المنتهِكة، بل عمل، عوضاً عن ذلك، على تحويل الحرية الجامحة للرغبة الجنسية إلى فِعل ذكوري فاضل يهدف، في الغالب، إلى تحقيق نهايات بطولية. وقد لاحظت المؤرخة روث بلَك أنه خلال ثمانينيات القرن الثامن عشر وتسعينياته «بدأت صورة مختلفة، ذات مغزى، للشخصية الأنثوية العمومية بالظهور»، حيث لم تكن الزوجات والأمهات «مُصوَرات، على نحو متزايد، كمحفزات نشطات، لا غنى عنهن، للوطنية في نفوس رجالهن فحسب»، وإنما «كمصدر، مصور على نحوٍ مثالي.. للفضيلة المدنية نفسها»

أيضاً.[1] فعلي سبيل المثال، أُعيد طبع رواية بنيلوبي أوبِن *الأرقاء النبلاء*، في الولايات المتحدة، خمسَ مرات، بين 1797 و1814؛ والتي تسرد وقائع حبس أسرى إسبانيين، في الجزائر، سنة 1708، موفرةً أمثلة تعليمية تعبر عن القوة البطولية لنساء يرفضن، بشجاعة، الموافقة على «السياسة التركية»، وبذلك تحول آسريها عن دينهم وتلهب مشاعر قرائها على حد سواء.[2] لقد مكنت إمبريالية الفضيلة النساءَ [الغربيات] من أن يكُن ثائرات أخلاقيات، في السياقات الإسلامية، طالما بقين نماذج محافظة -سياسياً وجنسياً- في بلادهن. كما تحكمت سلسلة النسَب الأوروبية لعديد من أولئك البطلات في الاحتمالية الراديكالية للحرية الأميركية أثناءَ حفظها للأمة من لَوثَة خطيئتهن في ذات الوقت الذي جعلت فيه من قوتها الثقافية [قوةً] عالمية.

كانت إمبريالية الفضيلة مصوَرة، في [الحقبة] الجمهورية المبكرة، وعلى نحو واضح جداً، عبر مشاهد القوة الأنثوية في التمثيليات المسرحية التي حَولت تحررية المسرح الكامنة إلى حجرة تدريس للفضيلة الوطنية. لقد عملت خشبة المسرح، مثلما لاحظ جوزيف شُوب، كَـ «حيز تعليمي مؤثر استطاعت فيه أشكالٌ [بنيوية] جديدة أن تُمفصِل أفكاراً سياسية جديدة وأن تبثها».[3] كما وفرت مسرحيات بريطانية مختلفة (حيث أقيمت عروض مسرحية لبعضها، عبر الأطلنطي، لجمع التبرعات لتحرير أسرى أميركيين محتجزين في شمال أفريقيا) نماذجَ عن الكيفية التي يمكن للحرية الأنثوية أن تجابه من خلالها سلطة المسلمين، وتتغلب عليها، وذلك بعدم الخضوع لرغباتهم. ومثلما اهتمت الحكاية المشرقية بفعل القراءة نفسه، فإن الأداء الأنثوي، على خشبة المسرح العمومية، قد حول التجربة السلبية passive للمتعة التفرجية spectatorial إلى فعّاليةٍ من ارتقاء مدني. تعبر مسرحية جون برَاون، *بَاربَاروسا* (1755)، عن

(1) روث بلَك Bloch، «الدلالات الجنوسية للفضيلة في أميركا الثورية»، [مجلة] *سَاينز*، المجلد 13 (1987): 46. وانظر، أيضاً، [دراسة] روزمَاري زَاغاري، «التعاليم الأخلاقية، والسلوك الحَسن، والأم الجمهورية»، [مجلة] *أمِركن كوَارتِرلي*، المجلد 44 (حزيران 1992): 192-215.

(2) بنيلوبي أوبِن، *الأرقاء النبلاء. [قصة] كانت تاريخاً مسلياً عن المغامرات المذهلة والنجاة الاستثنائية من العبودية الجزائرية لعدة نبلاء إسبانيين* (دَانبُري، كِنَتِكت: دوغلاس آند نِكلز، 1797؛ نيُو هِيفِن، كِنَتِكت: جورج بَنصْ، 1798؛ نيويورك : جون تَايبُت، 1800؛ نيويورك: إفْرت دَيكنك، 1806، 1814).

(3) جوزيف سِي. شُوب، «أبناء الحرية وبناتها: *الأسرى الجزائريون* لِسوزانا هَازوِل وَرويال تَايلَر»، *إعادة اكتشاف أميركا المبكرة: قراءات جديدة في الثقافة الكولونيالية. والقومية المبكرة. وفي [ثقافة] حقبة ما قبل الحرب الأهلية*، تحرير كلاوس إتش. شمِد وفرِتز فلِيبِتشمَن (نيويورك: بيتر لانغ، 200)، 294.

الثيمة الجَمعية لهذا النوع [الأدبي] في الشِعار[1]: «لا يستطيع أية طاغية أن يُروع النَفس التي وُلدت حُرة،/ [وَ] التي لا تُبالي، كثيراً، بالموت». تتناول مسرحية برَاون (التي طُبعت، في أميركا الشمالية، على نحو متكرر، وتم تقديمها على المسرح، كذلك، أيضاً) موتَ طاغية جزائري سابق بتولي ابنته مقاليدَ الحُكم.[2] وتصور المسرحية الموسيقية الهَزلية لِتَشارلز دِبدِن، [جناح] *الحريم* (1776)، بطلةً إنجليزية تدعى لِيديَا، وهي تقاوم الرغبات الجنسية لعبدالله، الباشا الجزائري، موظفةً «عذاب الحُب خائب الرجاء» للقضاء على استبداده. ونتيجة لتثقيفها له حول «واجبات التصرف الإنساني»، يُقدِمُ الباشا على صرف رجال حاشيته من الخدمة، وتحرير عبيده، والتنعم بالحُب الحقيقي لأسيرة جميلة تدعى إلِيرَا. فعبر انتقال عبدالله من «القوانين الاستبدادية القاسية» إلى «قواعد السلوك الرشيد»، تغمر قلبه المستبد حساسية ديمقراطية أخلاقية تقود إلى إعلانه عن عهد ألفي سعيد في الجزائر.[3] أما السلطان في مسرحية إسحق بِكَرِستَاف، التي تحملُ الاسم ذاته (وبعنوان فرعي «نظرة مختلسة إلى [جناح] الحريم») فهو معتاد على تزلُف «مجرد كائنات آلية مُلاطِفة»، وليس على إخلاص امرأة جريئة ومستقلة. تقوض نزاهةُ ركسلانَا الإمبراطوريةَ العثمانيةَ ويستسلم السلطان. «هذا يكفي– إن وساوسي عاجزة»، يعترف في أثناء فقدانه لسلطانه، «وضغائني، كغيوم أمام الشمس المشرقة، تتلاشى أمام ضياء منطقك الأسمى منزلة– لم يعُد حبى نقطة ضعفي– إنك لجديرة بالإمبراطورية».[4]

لقد وفر تمثيل مسرحيات درامية بريطانية، كهذه، أمام جماهير أميركية نماذجَ أنثوية مفعمة بالحيوية برهنت على القوة الثورية للأدوار الجنوسية التقليدية عندما تُؤدَى على مسرح دولي، ويتم تسليط الضوء عليها. تقتبس مسرحية سوزانا هَازوِل روسِن، *أرقاء في الجزائر* (1794)، من هذا التقليد للعمل على توليد المِثال الأميركي الأقوى لقوة التخيُل القومي للفضيلة الأنثوية

(1) ويقصد به التعبير الموجز الذي يستخدم للتعبير عن مبدأ أو هدف أو مِثال (المترجم).

(2) جون برَاون، *بَاربَاروسا* (لندن، 1755؛ بوسطن، 1794؛ نيويورك، 1809)، والاقتباس من طبعة بوسطن، ص 17.

(3) تشارلز دِبدِن، [جناح] *الحريم: مسرحية موسيقية هَزلية* (لندن، 1776)، 15، 30، 31–2.

(4) إسحق بِكَرِستَاف، *السلطان* (1775؛ جورج تاون، واشنطن العاصمة: وليام رِند، 1810؛ نيويورك: دِي. لُونغوُرث، 1812). والاقتباس من طبعة 1810، 7، 33. كانت المسرحية قد أُديت في نيويورك خلال 1794–5، ثم– مرة أخرى– خلال أزمة الأسر الجزائرية في 1796، حيث قام جون هَدكِنسِن بإعادة كتابتها، في هذه المرة، تحت عنوان: *الأسير الأميركي* (ولا توجد حالياً أية نسخ منها). جورج سِي، دِي. أُودِل، *حوليات مسرح نيويورك*، 15 مجلداً. (نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، 1927–49)، 1: 353، 381–2، 404، 425.

القادرة على تحويل الاستبداد البطريركي، مشرقياً كان أم محلياً، إلى نظام زواج ونهج ديمقراطي. تكتب روسِن، المهاجرة البريطانية الجديدة، مسرحيتها كفعل رمزي يعبر عن تأقلمها مع الأوضاع السائدة. تصور المسرحية، ذات العنوان الفرعي *نضالٌ من أجل الحرية*، وعلى نحو درامي، كيف أن عائلة أميركية تباعد المسافات بين أفرادها (والتي ترمز إلى التبطُل السياسي، وإلى الشرخ القائم بين الولايات المتحدة وبريطانيا، على حد سواء) قد لَمَ شملها في الجزائر؛ فتسترد العائلة فضيلتها الجَمعية، وتصبح قادرة على تقويض سلطة النظام الجزائري القائم على الخوف، والقسوة، والفجور. لقد تصعّدت الإيروتيكية الكامنة للحرية، في المسرحية، إلى المستوى الاجتماعي للإخلاص الوطني القائم على المساواة بين الأجناس [من حيث الذّكورة أو الأنوثة]. تنتهي المسرحية باستحضار إمبرياليةِ فضيلةٍ مُعالَجةٍ على نحو مثالي، فيُستدعَى «نسر»[1] مُصوَرٌ على نحو أنثوي لكي «تبسط سطوتها الرقيقة عبر كل أمة، حتى تحلق مع الحمامة وغصن الزيتون عالياً، [مكونتين] رايةَ العالمِ المُسلَم بها».[2]

يرمز الإسلام والمسلمون، في مسرحية روسِن، إلى كل ما يعترض سبيل هذه المهمة الأميركية التي هي من عالمية خيرية. يصور الخطاب الشعري التمهيدي (برولوغ prologue) للمسرحية المسلمَ على نحو شيطاني، وأنه لا شيء سوى قرصان جشع «معبودُه ذهبُه المسلوب»، وأنه بربري ساذج عاجز عن فعل الفضيلة لأنه «لم يتعلم أن يحس بشيءٍ لم يحس به من قبل». وغالباً ما تصوِر روسِن الجزائر، في المسرحية، كَـ «بلد للعبودية»، ليس لأن الأمريكيين حبسوا كَرهَاً هناكَ، بل لِأن الداي، نفسه، عبدٌ «لِهَوىً هائج؛ لغرور، وحُب جشع وجامح» أيضاً.

(1) يرمز النسر Eagle، في هذه العبارة، إلى الولايات المتحدة نفسها، ويرمز تصويره على نحو أنثوي كدلالة على الحرية Liberty التي هي، بحد ذاتها، وفي السياقات القصصية الإسلاموية المبكرة، فعل أنثوي في مقامه الأول. كما ترمز «راية العالَم المُسلَم بها» the acknowledged standard of the world إلى الطموح الإمبريالي الأميركي، منذ الحقبة الجمهورية المبكرة. هذا وتصور خاتمة المسرحية بطليها، هنري وأوليفيا، بعد تحريرهما من العبودية في الجزائر، ولَم شملهما ثانية. فيتحدث هنري، مخاطباً أوليفيا، عن عودته إلى الولايات المتحدة «حيث كانت الحرية قد رسخت سلطتها، وحيث النسر الحربي قد بسط جناحية الساطعين في أشعّة شمس الازدهار». فتختتم أوليفيا المسرحية قائلة: «فليدم الازدهار طويلاً، ولتنشر الحرية سطوتها الناعمة في كل أمة، حتى يحلق النسر، متوحداً مع الحمامة وغصن الزيتون، عالياً، [مكونين بذلك] راية العالم المُسلَم بها». (المترجم).

(2) السيدة [سوزانا هَازوِل] روسِن، *أرقاء في الجزائر*؛ أو، *نضالٌ من أجل الحرية* (فيلادلفيا: رِغلِي آند برِمن، 1794)، 72. أعادت جنيفر مَارغُلِس وَكارِن إم. بُورمِسكِي نشر المسرحية مرة أخرى (آكتِن، ماساتشوستس: كُوبلِي بَبلِكِيشِنز غروب، 2000). وانظر، أيضاً، [مقالة] إليزابيث مَادُوك دِلِن، «أرقاء في الجزائر: العِرق، والسلالات الجمهورية، والمسرح العالمي»، [مجلة] *أمِركَن لِتَرَرِي هِستَرِي*، المجلد 16 (2004): 407—36.

كما أن رجولة المسلمين مصورة، في المسرحية، من خلال الكنايات الساخرة التي تتناول زوائدهم appendages [الجسمانية] البشعة المضحكة كَـ «شواربهم الضخمة،.. وأنوفهم المعقوفة،.. وحواجبهم الكثة العظيمة». كما أن وحشية ميُولِي مُولَك Muley Moloc[1]، الطاغية الشمال أفريقي، متجسدة، على نحو رمزي، في «الخوف من سيفه المعقوف الكبير»، وهو خوفٌ تضاءل، بطريقة هَزلية، عبر وصف عُنة شبقيته المفرطة.[2]

ومن ناحية ثانية، تُخْصِي قوة الفضيلة الأنثوية، في المسرحية، [القوةَ] الاستبدادية الذّكرية تماماً. تعتنق جميع النساء، في المسرحية، بما فيهن النساء المسلمات، القيمَ المسيحية ويرغبن في أزواج أميركيين. تفضل فِتنَة Fetnah، المومسُ المُورِيسكية[3]، وعلى نحو واضح، [رفقةَ] «مسيحي شاب، ووسيم، وظريف» على تركي عجوز، وبشع، وفظ». وتعلن سَبِية أميركية، بطريقة شِبه إلهية، أنَ «أوليڤيا، ابنة كولومبيا، التي تعتنق المسيحية، لن تفقد بريقَ اسمها بارتدادها عن دينها أو بعيشها جاريةً لطاغية مستبد». إن شجاعة النساء وسعة حيلتهن قد جعلتا منهن قادة الثورة ضد العبودية، وكثيراً ما تآمرن لإثبات تفوقهن [الجنوسي] على الرجال. رافضة للحماية الرجولية، تؤكد فِتنَةُ أنه «في سبيل الحُب أو الصداقة، تستطيع المرأة أن تواجه المخاطر بما لأشجع الرجال من عزم وخوف أقل». يستند مصدر هذه الفضيلة الأنثوية إلى عدم تحيزهن ضد امتيازات القوة الرجولية، ومقدرتهن على التسامح بدلاً من الانتقام. وهكذا لا تكون [مسرحية] *أرقاء في الجزائر* مجرد دراما عن الشجاعة الأميركية التي تقهر الاستبداد المشرقي، وإنما تحتفي، أيضاً، بالدور الأساسي الذي تقوم به الفضيلة الأنثوية في إخضاع عملية تحويل [الطغيان إلى فعل ديمقراطي] إلى سلطان القيم الأخلاقية، وذلك لتبرير الإمبريالية الثقافية للجمهوريانية.[4]

---

(1) ربما تكون روسِن قد نحتت الاسم من: mule، والتي تعني بَغل (إشارة إلى الهُجنَة، والعقم، والعجز الجنسي)، أو من muley، والتي تعني الحيوان الذي بلا قرون وخاصة البقرة (إشارة إلى الضعف)، أو ربما من كلتيهما معاً. وربما تكون Moloc تحويراً لِـ Moloch (والتي تلفظ، في الإنجليزية، على نحو Moloc) الإله السامي، والتي تعني مَلِك. فإذا كان الفينيقيون والعمونيون، بحسب العهد القديم، يقدمون الأطفال قرابين لِـ Moloch، فإن العثماني، الحاكم يقتات على ضحاياه من النساء. (المترجم).

(2) روسِن، *أرقاء في الجزائر*، 1، 41، 60، 7، 6.

(3) الموريسكيون (أو الموريسكوس Moriscos بالإسبانية): مصطلح يشير إلى مسلمي إسبانيا (أو البرتغال) الذين أجبروا، بعد سقوط غرناطة، على اعتناق الكاثوليكية، ثم صاروا يعرفون بالمسيحيين الجُدد. (المترجم).

(4) روسِن، *أرقاء في الجزائر*، 40، 68، 47. وفي مسرحية قرائية closet drama على شاكلة مسرحية روسِن، تعمل =

ولا تعدو مسرحية روسِن، في نهاية المطاف، سوى عمل يدور حول تحرر المرأة من السيطرة الذّكورية، مسلمةً كانت [تلك السلطة] أو بخلاف ذلك؛ وحول جِيل الشخصية القومية العابرة [للهوية] الجنوسية transgendered.[1] فهي لا تكتب المسرحية فحسب، وإنما تمثل فيها أيضاً، بل وتظهر وحدها، على خشبة المسرح، لتقرأ مفتتحاً لبعض المشاهد التمثيلية. وهو فعلٌ يجعلها تظهر بمظهر المتواضعة، معتذرةً أنَ «ثقافتها المحدودة» قد حدت من مقدرتها على الإلماح allusion واستخدام اللغة البلاغية الكلاسيكية، مدعية أنَ مثل هذا الحضور العلني الجسور يجعلها في [حالة] «من الخوف الشديد، على نحو ما». إن تلاشي مثل تلك المخاوف أمام سعة أفق جمهورها وانفتاح ذهنه يضاعف من حبكة المسرحية نفسها. فما إن تتحرر من «مخاوفها» في أن تكون وحدها على خشبة المسرح، حتى تُلقي مانيفستو manifesto ثورياً عن القوة الأنثوية، عبر مخاطبتها الجمهور مباشرة: «وُلدت النساء كي يحكمن العالم، /وعلى الرجال الطاعةَ، والصمت، والتبجيل». فعبر تضخيم الثورة القَصصية التي تصورها، في الجزائر، عن الأوضاع السياسية لجمهورها الأميركي الفعلي، تتحرر روسِن من نصها المكتوب، وتستمتع بقوتها (الشبيهة بقوة شهرزاد) التي تُقيد «المستبد المتغطرس بسلاسل من حرير».[2] لقد كانت تلك الرؤية الأنثوية مزعجة للرجال، ويمكن ملاحظة ذلك عبر النقد اللاذع الذي وجهه وليام كُوبت، الناقد المعجب بإنجلترا وثقافتها، والذي كان يكتب باسم بيتر بُوركيُوبَاين، حيث تخيل أنَ تلك الثورة سوف تفضي إلى وجود امرأة حامل في

= العبودية في الجزائر كَـ «مطهِر للمسيحيين من الآثام»، حيث تتعلم ثلاث فتيات من تلك المحن التمسك بقيمة الفضيلة الجنوبية [إشارة إلى الجنوب المحافظ في مقابل الشمال الأكثر تحرراً]. فعبر المقارنة بين الرذائل الناشئة للشبان الكَاروليين Carolinians [قاطني الولايات المتحدة] بالعُرف الجزائري، تبين المؤلفة المخاطر والاغواءات التي تنتج عن تأجيل تزويج هؤلاء الشبان. «الشبانُ الكارولينيون، أو، الأميركيون في الجزائر: مسرحية في خمسة فصول»، [وردت] في *مقالاتٌ دينية، وأخلاقية، ودرامية، وشعرية، موجهة إلى الشبان والتي تنشرها سيدة لهدف خيري* <كثيراً ما تُنسَب إلى مَاريا بِنكِني والسيدة [سارة] بوجسِن سميث> (تشَارلستِن، كارولاينا الشمالية: أ. إي. مِلَر، 1818)، 58–111.

(1) أية تلك التي تتجاوز عادة الأدوار الجنوسية المعيارية normative التي تُحدد وفقاً للهوية الجنسية gender identity؛ من حيث الذّكورة أو الأنوثة (أو ما هو بخلاف ذلك)، وكذلك فيما يتعلق بالأدوار التقليدية التي يفرضها المجتمع انطلاقاً من ذلك. (المترجم).

(2) روسِن، *أرقاء في الجزائر*، 73. ويبدو أن *أرقاء في الجزائر* قد تأثرت مباشرة بـ [مسرحية] *السلطان* لِبكَرِستَاف؛ حيث تجادل ركسلانَا أنَ : «الرجال لم يُولَدوا تحت السماء لِأي هدف آخر سوى إمتاعنا» (10). وفي نهاية أحد العروض لمسرحية *السلطان* في دَبلِن، تظهر الممثلة التي تلعب دور ركسلانَا على خشبة المسرح لِتُلقي خطاباً شعرياً ختامياً (إبيلوغ Epilogue) وبذات الوضع الجسماني الكاذب من «الارتعاد» خوفاً. (122–3).

مجلس النواب الأميركي. إن تصويرَ مصدرِ إلهامِ الأمة الجديدة كـ «كُولُومبيَا»[1]، مُصوَرةٍ على نحو أنثوي، قد جندَ الآخرينَ في سبيل الحرية، حيث عمل كتابٌ، مثل روسِن، على إشاعة إمبرياليةِ فضيلةٍ خيِرةٍ عند تناول التحدي البربري. وكان هدف تلك الرؤية تطهير الرغبات الفاسقة للإسراف الجنسي عبر تصعيد مصادر إثارتها وتحويلها إلى نظام أخلاقي للفضيلة القومية. وفي عالم الدبلوماسية الأدبية، لم يكن للطغاة أية قوة قادرة على إسكات صوت الكاتب، بل على العكس، فقد حرم الأدب القَصصي الهيمنةَ الاستبدادية من خلال التأنُق في أساليبه التعبيرية. لقد جردت الإسلاموية الأدبية أكثر الحكام المشرقيين جبروتاً من قوتهم بالاستيلاء على قوته، وحرمانة من أية حصافة حِوارية dialogical. كان الرجال المسلمون مصورين، في النتاجات الأدبية الأميركية المبكرة، على أنهم محكومون بالبقاء دمى يحركها التخيُل الغربي كيف يشاء؛ فهم إما طغاة ضالون مبتهجون بقسوتهم، أو رجال مُضلَلون سريعو التأثر بالفتنة الأخلاقية للمرأة الفاضلة؛ أو – في [ضوء] التكافؤية التي تطورت تماماً في حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية (وفي الفصول الأخيرة من هذا الكتاب)– كتمثيلات رومانتيكية لكوزموبوليتانية غريبة. لقد أنجز الأدب الإسلاموي المبكر إمبرياليةً من فضيلةٍ أفرغت تحدي الاستبداد من محتواه، وذلك بالسخرية من القوة الذّكرية المفرطة كمحاكاة تهكميةٍ متقلِبة. لقد قام الكتاب بالقضاء على سلطة المستبد بواسطة التعبير المجازي عن قوة الحرية الأنثوية، وتصويرها، بصلابة، وقد تحررت من الحالة المُركَبة من الحِسية والعبودية، وذلك لتجسيد الثورة الأخلاقية للجمهوريانية.

مدارس الاستبداد: العبودية البربرية والنقد المقارَن

كانت الفاعلية المتخيَلة للفضيلة الذّكورية حاضرة في الذّهن طيلة الحرب الجزائرية كنتيجة مباشرة لفشل رجال الأمة – مواطنيها المنتخِبون– في تحرير الأسرى. لقد عوضت سيطرة التخيُلات المبتهجة بالنصر عن عجز الأسرى الفعلي عن تحرير أنفسهم وعدم رغبة الأمة في جمع الأموال لافتدائهم. لكن الأميركيين استجمعوا قواهم، بطرق عدة، طيلة السنوات الثلاث والخمسين التي أعقبت الأزمة الجزائرية، لافتداء شرفهم المُضيع، ذلك الشرف

(1) Columbia: الاسم المؤنث التقليدي للولايات المتحدة (المترجم).

الذي كان أحال مسألة القضاء على الطغاة إلى قوة النساء المتخيَلة. ثم أصبحت المرجعية القَصصية والمعركة الحربية ممجدتان، على حد سواء، كمواقع ثقافية لتجديد البطولة الذّكورية للجمهورية المبكرة: وكذلك قارب الأميركيون الذّكور مفاهيم فلسفية حول المنطق الإسلامي لنقد التجاوزات المفرطة للدوغماتية الدينية. وكانت الاستجابة الاستنتاجية للكتاب الذّكور كامنة في سعيهم إلى إفراغ القوة الأسطورية للقادة الإسلاميين من محتواها، وتحويل قدراتهم إلى مصادر للرجولة الأميركية. ولقد وفرت قوة الأسطول البحري الأميركي الصاعدة ونوعية سفنه – والتي تعكس القوة المتنامية للأمة– المصدرَ الأكثر وضوحاً (والأطول بقاءً) للقضاء على الطاغية وتعطيل قوة تحديه للديمقراطية.

وكان من بين الأسرى المحررين الذين عادوا إلى الولايات المتحدة بعض الذين اختاروا الاحتفاء بنجاتهم عبر التعبير عن محنهم في شكل قصص سِيَرية autobiographical. لقد برهنت قصص العبودية هذه على نُضج الأميركيين الذّكور في «مدارس الاستبداد»، مسلطة الضوء على توقهم إلى التفكير في تحديات العالم الأوسع، وعلى روحهم التي لا تقهَر في مواجهة الصعاب، وعلى مقدرتهم على استغلال تلك التجارب وتحويلها إلى شكل تعبير عمومي يعيد تأسيس مطالبتهم بالمواطنة الجمهورية. لقد تغلب هذا النوع من التعبير الإسلاموي على عار العبودية بالإعلان عن استعادته المبتهجة بالنصر لاستقلاله الذّاتي المعبِر كبرهان رمزي على قابلية الاستقلال الأميركي للحياة والتطور. كما رَمز نشر قصص العبودية إلى شجاعة الأُمة في التغلب على الإهانة المُخزية، وإلى مقدرتها على صُنع قوة ثقافية من الكَرب المحفوف بالمخاطر؛ وإلى إبداعها في توليد التعاطف القومي كمصدر للمقاومة المضادة لضعف سياستها الخارجية. أنتجت مَوضَعَةُ هذه الأعمال الدرامية العابرة للحدود القومية في الساحل الأفريقي الإسلامي مكاناً عابراً للحدود القومية كي تستطيع، انطلاقاً منه، نقدَ أعرافٍ محصورة في النطاق القومي، خاصة ممارسة العبودية في مجتمع مكرس لقضايا الحرية (أنطر الفصل الثالث). ولقد وفرت قصص العبودية البربرية حقلاً مشرقياً جديداً يستطيع الأميركيون من خلال مَدَياته المقارَنة قياس [مدى] التزام الأمة تجاه مُثُله العليا، وعلى نحو نقدي.

ادعى جُون فَس – أحد سكان نيُوبَرِيُورت، في ماساتشوستس– أنه «بحارٌ أُمي»،

لكن أصدقاءه، وعلى الرغم من ذلك، لم يشجعوه على نشر يوميات «عبوديته وعذاباته» في الجزائر. تقدم حكايته معلومات حول جغرافية الجزائر وثقافتها، كما تصف «أهوال العبودية التي لا تحتمل»، والتي كابدها على «يد مسلمين Mahometans لا يرحمون.. كانت أرق [لحظاتِ] رأفتهم بالأسرى المسيحيين هي أشد قسواتهم وحشية».[1] تمجد حكاية فَس النجاة من هذه العبوديات المشؤومة كرمز للإخلاص القومي تجاه «مسرات الحرية». وعلى الرغم من ذلك، أفصحت محنته، أيضاً، عن عجزه المخزي في التصدي إلى الإهانات التي أغدقها سجانوه عليه في شكل سلاسل ومِدرعةٍ[2] خشنةٍ ذكرته بالتنورة النسائية التحتانية. لقد تم إحالة قوة فَس إلى فاعلية أداء صوته السردي وإلى عملية الترويج له، بعد عودته [إلى الولايات المتحدة]، كرجل حر. يروي فَس حكايةَ مُراقب عمال (تكررت في أعمال قَصصية أخرى) في مقالع الحجارة يُدعى شريف، سقط فظل يتدحرج، بقوة، حتى مات على الحجارة، في الأسفل، بعد أن غمغم أسير أميركي [بإنجليزية لا يفقها التركي]: «فَلْيَمُتِ الذي خولك بذلك، حيث تتوعد رجلاً آخر بالإساءة إليه». وشبيهاً بالطريقة التي «قضى فيها الهَمس الورع لمسيحي مكابد» على هذا «الكافر الخسيس»، فإن حكاية فَس عن نجاته من محنته بين الجزائريين تعبر عن انتصار الحرية على الاستبداد بتمجيد نجاة صوته الديمقراطي كرمز لقوة الأمة التي أبت أن تسمح لبحارتها بأن تفتر همتهم في أثناء مكابدتهم لأهوال العبودية.

كانت قصة وليام رَايلي، التي أعيد طبعها مراراً، واحدةً من أكثر الأعمال القصصية التي تدور في الشمال الأفريقي ذيوعاً للصيت، وهي تروي تجربته المروعة في بقائه على قيد الحياة طيلة الستة أشهر التي قضاها في الأسر بعد تحطم سفينته كَمِرس Commerce على شاطئ

(1) جون فَس Foss، *يوميات عبودية جون فَس وعذاباته؛ سجينٌ لسبع سنوات في الجزائر* (نيوبريبورت، ماساتشوستس: آنجيَر مَارتش، 1798)، أعيد طبع مقتطفات منها في [كتاب] بِيلَر *أرقاء بيض*، 95، 73، 81. وبطريقة مشابهة، يروي [كتاب] *الحكاية المؤثرة لعبودية توماس نِكلسن وعذاباته* [أحداث] ست سنوات من العبودية المهينة في الجزائر، حيث أجبر في تلك الأوقات على الخضوع إلى الداي بلعق التراب الذي أمامه، وعلى حمل صخور ثقيلة على ظهره على جانبي مقلع للحجارة شديد الانحدار، وعلى ارتداء سلسلة ثقيلة حول عنقه طيلة سنتين. (بوسطن: جِي. وُوكَر، 1816؛ بوسطن: إن كَفَرلِي، 1818). وانظر أيضاً [كتاب] وليام ريي *أهوالُ العبودية؛ أو المومسات الأميركيات في طرابلس* (تروي، نيويورك: أوليفر لِيون، 1808)؛ و[دراسة] جيمس آر. لُويس «برابرة البحر: العبودية البربرية وصور المسلمين في الجمهورية المبكرة»، *مجلة الثقافة الأميركية*، المجلد 13، (1990): 75-84؛ و[دراسة] بُول بِيلَر، «أدب قَصص العبودية البربرية في الثقافة الأميركية، *مجلة الأدب الأميركي المبكر*، المجلد 39 (2004): 217-46.

(2) المِدرَعة (surplice): رداءٌ كهنوتي أبيض. (المترجم).

المغرب سنة 1815. تبرهن قصة رَايلي كيف كان شمال أفريقيا لا يزال خَطِراً حتى بعد انتهاء عملية استيلائهم الفعّال على السفن الأميركية. لقد كانت حكايته شهادةً من خمسمئة صفحة على «عذاباته المنقطعة النظير»؛ و[وسيلة] مُحررةً من الأسر، بفضل العناية الإلهية، هدفت إلى تبرير استخدام الأموال العامة لدفع فديته، وإلى المساعدة على إغاثة العائلات المعوزة لبقية أفراد طاقمه وإعالتها، وإلى الكشف عن معلومات جغرافية وإثْنُوغرَافية[1] عن ساحل أفريقيا وبرها، وإلى انتقاد الاستعباد [الأميركي] المحلي للأفارقة. لقد حولته شجاعته وجَلَده إلى شخصية مشهورة كان صوتها يعبر عن قابلية الأمة الجديدة على الحياة والتطور من خلال توليفة من عنايةٍ إلهية، وتعاطفٍ عمومي، وعَزمٍ فردي.[2]

ولقد كان نشر قصص الأرقاء البيض هذه، بحد ذاته، تمجيداً لمقدرة المواطنين المثابِرة في التغلب على العبودية وإعادة تأسيس الحالة السياسية للحرية. فمن خلال تحويلهم لعبوديتهم السابقة عبر ثيمة تعبير قَصصي، طهر هؤلاء الأرقاء أنفسهم من عار عجزهم السابق، وأصبحوا ممثلين للخلاص القومي، ونصراءَ انتقاديين مؤيدين لاستجابة مستعدة مُسبقاً للتعّامل مع التحديات المحتملة للمسائل المقلقة الكبرى التي تحيط بالعبودية الأفريقية.

كان عمل رويال تايلر الحكائي، *الأسير الجزائري* (1797)، أكثر هذه الأعمال تحققاً وإثارة للفضول، وكان من بين الأعمال الأدبية الأميركية الأولى التي تنشر في إنجلترا. يجمع الكِتاب المدونات الجامعة لمختلف ضروب أدب التصعلك المكتوب في شكل سيرة ذاتية، والحكاية التي تتناول العبودية، وأدب الرحلات، في قالب درامي واحد، لتصوير كيف علمت التجربة المقارَنة للاستبداد الجزائري راويَ الحكاية، المولود في نيو إنجلاند، الإدراك العميق لفضائل الحرية وأهمية الوحدة الوطنية. ينقل تايلر هذه المُغايَرة contrast عبر شكل البنية الرمزية

(1) إثْنُوغرَافي (ethnographic) الصفة من إثْنُوغرَافيَا (ethnography): وهي فرع من فروع الأنثروبولوجيا الذي يبحث في وصف الأعراق والأجناس البشرية وثقافتها. (المترجم).

(2) وليام رايلي، قصة موثوق بها عن خسارة السفينة الشراعية كَمِرس، وقد تحطمت على ساحل أفريقيا الغربي، في شهر آب لسنة 1815 (نيويورك: تِي آند دبليو. مِيرسِين، 1817). لقد حملت شهرة رَايلي ابنه على نشر تتمة sequel، في 1851، حول حياته بعد عودته إلى الولايات المتحدة، والتي أعيد طبعها مراراً خلال حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية. وحول تأثير قصة رَايلي، أنظر [كتاب] أليسون، *الهلالُ محتجباً*، 207، 25. وانظر أيضاً [كتاب] جُوذا بَاذُوك، *حكاية تحطم السفينة أُوسوِجو* Oswego، *على ساحل الجنوب البربري. ومكابدات الربان وطاقم بحارته للعبودية بين العرب* (نيويورك: كولينز آند كومباني، 1818)؛ و[كتاب] آرتشيبالد روبنز، *يوميات تتضمن قصة حول خسارة السفينة الشراعية كَمِرس* (هارتفورد: كِنَتِكِت: سِيلاس آندرَس، 1818).

diptych للرواية، وهو يقارن بين عبودية الراوي الإيديولوجية لثقافته الكلاسيكية النظرية —عندما كان حراً في أميركا— بتحرره الأساسي من بعض هذه المفاهيم الشخصية ضيقة الأفق نتيجة لعبوديته في الجزائر. تظهر هذه المفارَقة المركزية، على نحو واضح، في تعذّر التوثق من صحة اسمه الأميركي، أبدَايك أندَرهِل Updike Underhill، ومن اللقب الذي عرف به في الجزائر: «العبد العلامة». يكمن جزءٌ من غموض كوزموبوليتانية أُندَرهِل الهجينة في حقيقة أن رِيفيةِ provincialism ثقافتهِ الأميركية تتواصل في التعايش مع المبادئ الأكثر حكمة التي استمدها من امتياز تجربته، التي يسميها «تلك الفضائل الأكثر تسامحاً، والتي غالباً ما تعجز المدارس والجامعات عن تعليمها». وبذلك تسرد [رواية] *الأسير الجزائري* تجربة واحد من أوائل «الأبرياء» الأميركيين «خارج بلادهم»، كما أن العمل، بحد ذاته، حكاية لا تقاوَم عن التعقيد السياسي الذي يخطط، بالتفصيل، إلى نشوء الوعي النقدي العابر للحدود القومية من وجهة النظر المقارَنة للمكان الجزائري[1].

ويظهر هذا التناقض ambivalence عبر اشتباك تايلر المتخيَل مع المسلمين والأعراف الإسلامية خلال تجربة أَندَرهِل في شمال أفريقيا والشرق الأدنى. إن أحد أهداف حكاية تايلر هو ملاحظة «أعراف، وطبائع، وعادات أُناس قيل عنهم الكثير، لكن شعب الولايات المتحدة لم يعرف عنهم سوى النزر اليسير»، وهو الهدف الذي شكلت طبيعة العمل القصصية

(1) رويال تايلر، *الأسير الجزائري*؛ أو، *حياة الدكتور أبدَايك أندَرهِل ومغامراته، الأسير الذي قضى ست سنوات بين الجزائريين*، مجلدان. (لندن: جي. آند جيه. روبنسون، 1802). ثم أعيد طبعها في طبعة طبق الأصل (فاكسميلية) حررها جاك مُوور (جيينزفِل، فلوريدا: شُولَرز فَاكسِمِلِز آند رِيبرِنتس، 1967)، 2: 18. نُشرت [رواية] *الأسير الجزائري*، أول مرة، بِوُلبُول، في نيو هَامبشِر، سنة 1796، وكانت واحدة من الروايات الأميركية المبكرة النادرة التي أعيد طبعها في إنجلترا. وبعد أن أتت النار على معظم نسخ هذه الطبعة البريطانية، نُشرت متسلسلة في ثلاثين حلقة في *ذَا لِيدِز مَاغَازِين* سنة 1804. ويظهر رواج الرواية المتواصل، أثناء الحروب البربرية، في إعادة نشرها، في هَارتفُورد، سنة 1816؛ وفي حقيقة أن تَايلَر كان يشتغل على طبعة منقحة من الكتاب بنفسه في السنوات التي سبقت موته سنة 1826. أنظر [كتاب] *رويال تايلر* جِي. توماس تَانسلِي (كيمبردج، ماسانشوستس: مطبعة جامعة هارڤارد، 1967)، 140—8. ويشتمل التقييم النقدي لكتاب تايلر على [دراسة] جون إِنغِل، «السخرية القصصية والشخصية القومية في [رواية] رويال تايلر الأسير الجزائري»، [مجلة] *دراساتٌ في الأدب القصصي الأميركي*، المجلد 17 (1989): 19—32؛ و[مقالة] لاري آر. دِنِس، «إباحةُ الرواية: [رواية] *الأسير الجزائري* لرويال تايلر»، [مجلة] *الأدب الأميركي المبكر*، المجلد التاسع (1974): 71— 80؛ و[مقالة] كاثي إن. وَأرنولد إي. دِيفِدسِن، «[رواية] *الأسير الجزائري* لِرويال تايلر: دراسة في المُغايَرات contrasts»، [مجلة] *إيريال*، المجلد السابع (1976): 53—67؛ و[مقالة] كاثي. إن. دِيفِدسِن، «قراءة [رواية] *الأسير الجزائري*»، في [كتاب] *الثورة والكلمة* (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1986)، 192—211؛ إضافة إلى مقالتي شُوب ومَارجُلِس المشار إليهما سابقاً.

نفسها تحدياً له. تفرض عبودية أندَرهِل على القارئ أن يُقاسي التجربة المتخيَلة لعبور أفريقيا المسلمة، كما يؤكد هذا الموقف بعض الأعراف المتقادمة للإسلاموية حول أعمال المسلمين. فمنذ اللحظات الأولى لصدامه مع آسريه الشمال أفريقيين، يكتشف أندَرهِل المسلكيات التي تؤكد وصفه الجزائريينَ بالـ «عِرق الشرس». فهو يكابد الإهانات المُذلة على أيدي أسياده المسلمين، والتي رويت في قصص أخرى. فهو يلعق التراب في حضرة الداي؛ يضع قدم سيده القاسي على عنقه؛ ويضربه بالسياط مُلاحظ عمال خبيث. ويصل ذلك التجريد من الصفات الإنسانية إلى ذروته في «المشهد المُروِع» حين يُجبر على أن يكون شاهداً على تعذيب أحد العبيد الذين حاولوا الفرار وخَوزَقَتِه حياً. يؤيد تايلر الأفكار الإسلاموية عندما يصف الجزائر بالاستبداد خمسَ مرات.[1]

وعلى الرغم من هذه الاستراتيجية في التأكيد على كثير من الصور النمطية الإسلاموية، فإن تايلر يوظف، أيضاً، منطقه الحقوقي لتجريد مفاهيم مستشرِقة أخرى عن الإسلام من عناصرها الأسطورية. يكشف هذا الأسلوب عن مدوَنة أخرى للإسلاموية في الحقبة الجمهورية المبكرة؛ أعني الطريقةَ التي قدم من خلالها ازدراء الإسلام للأوثان مخزوناً عالمياً لعقلانية تحدت عاطفية المسيحية الإنجيلية ومقصوريتها. يستنطق أَندَرهِل حدود العقيدة الإسلاموية بفحص السلوك الإسلامي بـ «قانون المنطق» المستند إلى إدراك أن الله هو «المصدر المشترك لعائلة الكون العظيمة، والذي خلق كل أمم الأرض من جوهر واحد». لقد حالت إنسانوية تايلر المتحررة دون أن يكتب واصفاً الجزائر ببلد العبودية؛ بل يعيد موضعة العبودية الجزائرية كموضع إيديولوجي لتسليط الضوء على الشروط العالمية للاستعباد الثقافي، أو على الكيفية التي «تم بها تشويه إيديولوجية الإمبراطورية الفاضلة وإعادة الاستيلاء عليها على حد سواء»، مثلما لاحظت ذلك مَالِينِي جُوهَار شوِلَر.[2] يسمو أبَدَايك فوق «أفكاره المتحيزة التي ولدت معه» عن الإسلام فيجادل أنَ المسيحي، أو المسلم، لو اختار «اتباع الأوامر الواضحة لكتابه المقدس، فإنه سيكف عن كراهية الآخر، وبغضه، وتدميره». كما يجد راوي [قصة] تايلر أنَ «العِرق الشرس» هو أيضاً «شعب استثنائي» يضرب أمثلة على بدائل ليست متوافرة

(1) تايلر، *الأسير الجزائري*، 2: 33، 64.

(2) مَالِينِي جُوهَار شوِلَر، *استشراقات الولايات المتحدة: العِرق، والأمة، والجنوسة في الأدب، 1790–1890* (آن آربَر: مطبعة جامعة متشيغان، 1998)، 53.

في النماذج الأوروأميركية. إن بعض الخرافات التي [يسعى] أَندَرهِل إلى تقويضها هي تلك التي تسلط الضوء على الطعن في الإسلام، وعلى [نظام] تعدد الزوجات لديه، وعلى قسوته أيضاً. فهو لا يصادف سوى مسلم واحد يعاقر الخمر، ويكتشف أنَ معظم الذّكور مكتفون بزوجة واحدة. ثم يكتشف أنَ الزيجات التقليدية، التي تبغضها النفس، لا تدمر بالضرورة الحب والحرية. (وتظهر الموازنة الحكيمة، عند يايلر، حين يجزم أنه «ومثلما ينكر أي شاب سليم الطباع من نيو إنجلاند على الجزائري [طريقته] في التودد [إلى المرأة]، فإن المسلم، بدوره، يشمئز من تشارك الرجل والمرأة غير المتزوجين لسرير واحد»). ثم يجد أن الإسلام «مبدأ حياتي» أصيلٌ نذر معظم المسلمين أنفسهم بإخلاص له، وأن أعراف المسلمين المقارَنة قد مكنت أَندَرهِل على نقد مواطن ضعف الثقافات المسيحية كالطائفية، ومعاقرة الخمر، والقمار، والجشع. في الواقع، يلوم أَندَرهِل استمرار أعمال السلب البربرية (مثما فعل توماس جيفرسون) في التأثير على الحماسة الوطنية، وفي [نزعة] الجشع لدى الأمم المسيحية، اللتين حالتا دون إيجاد حل جماعي يهدف إلى القضاء على أعمال السلب تلك نهائياً. وفي بعض الأحيان، تظهر سماحة أَندَرهِل تجاه الإسلام على نحو واضح، خاصة حين يجادل أنَ نزعة السلب لدى الجزائريين ليست مستندة إلى أية تعاليم ومزاعم دينية تقول إن الآيات القرآنية قد «جاءت بالقيم الأخلاقية الأنقى والمفاهيم الأسمى التي صدرت عن الله».[1]

إن صدام أَندَرهِل مع المُلا (المعلمُ المسلم الذي كان، في السابق، مسيحياً من آنتوك) يرمز، بشكل تام، إلى صدامه المتأرجح مع الإسلام. يتحدى المُلا إيمان الأسير المسيحي بالمجادلة أنه لا يستند إلى أية أسس منطقية أفضل من تلك التي يقوم عليها إيمانه هو بالإسلام، وأنه يمكن أن يكون، وبكل بساطة، تعبيراً آخر عن التحامل الثقافي. إن مزج المُلا الدقيق بين المنطق المُراوغ والإنسانوية الرحيمة قد أربك أندَرهِل الذي سعى، أصلا، إلى هذه المقابلة كوسيلة نجاة من عقوبة أشغال شاقة مؤبدة. يصف أَندَرهِل الأسلوب المهذّب للمُلا بال «هجوم الماكر»، فأصبح عاجزاً عن الثقة بِـ «صراحة [المُلا] ودماثته» المنزهتين عن أي رياء أو تكلُف. وفي نهاية مقابلتة مع المُلا التي استمرت خمسة أيام، «يخجلُ من ثقته بنفسه، وتكاد سفسطته أن تربكه» لدرجة أنه قد «استعاد طواعية ثيابه كعبد، ونشد السلامة في عبوديته السابقة».[2]

(1) تايلر، *الجاسوس الجزائري*، 1: 169؛ 2: 145، 124، 142–3.

(2) تايلر، *الجاسوس الجزائري*، 2: 53.

في الواقع، إن صدام أندَرهِل مع كياسة المُلا - الذي تطور، فيما بعد، إلى مودة وصداقة- قد أنقذه من اليأس، بل وربما من الموت. ويتضح ذلك، أولاً، في الطبيعة الشافية للاغتسال ومسح الجلد (ببلسم مكة)[1] اللذين يتلقاهما عند وصوله إلى المَجمَع [المقدس][2]، وهي عملية سمحت له أنَ يطرح جلد عبوديته الكهل - بكل ما في الكلمة من معنى- وأن يُولد من جديد بجلد نقي «نقاء جلد طفل في شهره السادس». كما تتجلى هذه العلاقة الباعثة على الحياة، وعلى نحو أكبر، خلال لقاء أَندَرهِل الثاني «بالمُلا الذي يتابع انهياره الجسدي والنفسي بعد عودته إلى العمل العبودي القاسي. يدخل أَندَرهِل المشفى الصغير [الملحق بالمَجمع] «مستسلماً للموت» لكنه - وبسبب عناية المُلا واهتمامه - يخرج «متشبثاً بالحياة من جديد». «ورغم بغضي لدينه»، يعترف أَندَرهِل، «إلا أنني قد فُتنت بذلك الرجل»، موضحاً كيف أن «ابتسامته بالذّات قد أدخلت البهجة إلى نفسه والعافية إلى جسده». وبعد شفائه، يشتريه مدير المستشفى ويسمح له بممارسة الطب. وطيلة ما تبقى له من أيام في الجزائر (وأثناء حجه إلى مكة) يحظى أَندَرهِل بشهرة أوسع، ويحصل على تعويض مالي أكبر مما اكتسبه عندما كان حراً في الولايات المتحدة. حتى إنه يدعي أنه سيختار البقاء في الجزائر «لبضع سنين أخرى» لو ضمن العودة إلى الولايات المتحدة، وهو موقف يعبر عن الحالة الطبية المتخلفة في شمال أفريقيا، وعن مدى الكرم الجزائري تجاه رجل كان -من وجهة نظرهم- كافراً وعبداً.[3]

إن الحقيقة القائلة أنَ التبرير الفكري للمُلا حول الإسلام هو أكثر إحكاماً من دفاع أبدَايك عن دينه، قد جلب على تايلر انتقادات كثيرة عندما عُد لين العريكة في دفاعه عن المسيحية. إذ ادعت إحدى المجلات أنَ «المؤلف يدافع بتخاذل عن الديانة التي يعلن صراحة أنه يبجلها»؛ ووجدت أخرى أن إخلاص أَندَرهِل [لدينه] «ناجم عن تشبثه برأيه وليس عن

(1) إشارة إلى الحمام الدافئ الذي حظي به فور وصوله إلى المجمع، وإلى دهن كافة جسمه بمرهم يعرف ببلسم مكة (أو بلسم جلعاد في روايات أخرى). (المترجم).

(2) يسميه الكاتب في الرواية بالمَجمع المقدس لرجل الدين المسلم The sacred College of the Mussulman Priest أو المجمع المقدس لرجال الدين The sacred College of the Priests. واصفاً إياه بالمبنى الكبير الكئيب من الخارج، ولكن ثمة فردوساً أرضياً داخل أسواره، حيث الغرف الفخمة، والحمامات المنعشة، والنوافير الباردة، وغرف حفظ الأطعمة الفسيحة، والسجاد النفيس، والأرائك الزغبة، والفراش الحريري. ص 136و 137 من الطبعة التي حررها وقدم لها دونالد إل. كُوك ونشرتها في العام 1970 مطبعة جامعة نيو هيفن. (المترجم).

(3) تايلر، *الجاسوس الجزائري*، 2: 37—9، 71—2، 76.

إيمان راسخ».[1] وباستعادته لأحداث الماضي، دافع تايلر عن كتابه مجادلاً بصيغة الغائب أنه لم يعتقد أنه وعبر إقراره بالرواج الجيد للترجمة[2] على نطاق واسع، فإن المترجم كان أيضاً يعرض الحقائق المسيحية للخطر: لأن المؤلف قد أخذ بعين الاعتبار آنئذ، والآن كذلك، بعد إظهار الإسلام على حقيقته الفضلى، فإن الدين الإسلامي سيكون واضحاً لأولئك الذين يقارنون لغة القرآن، وقصصه العَقَدية، وأحداثه بلغة الشريعة الإنجيلية، وقيمها الأخلاقية، وتعاليمها السامية.[3]

إن اعتماد أندَرهِل على معلمه الليبرالي المسلم، وموازنته المتأرجحة للتقليد المسيحي بوصفها هي نفسها شكلاً من أشكال العبودية، تمثل لحظة ثقافية نادرة عندما توجد احتمالية للحوار العقلاني في نطاق الاشتباك الأميركي مع مسلمي حوض المتوسط. كما تشكل جزءاً من إشارة أكبر (متوافقة مع رواج الربوبية[4] والماسونية ونشوء [الخلاصية] المُوحِدة[5]) نظرت إلى المعتقد الإسلامي التوحيدي وتحريمه لأي وثنية أيقونية iconic بوصفه تحدياً مثيراً للنزاع تجاه التجاوزات المُفرطة للطائفية المسيحية. لقد ادعى جيمس تِيرنَر أنَ الربوبيين Deists وظفوا الإسلام على نحو مميز، في نهاية القرن الثامن عشر، بوصفه «الهراوة التي سوف يسحقون بها المعتقدات الدينية التقليدية».[6] في الواقع، إن معاهدة السلام والصداقة التي وُقعت بين الكونغرس وطرابلس في العام 1796 قد نوهت بطبيعة الإسلام السمحة في فقرتها الحادية عشرة، وهي بيان تسبب في الكثير من الجدل والنقاش على مر السنين حول الأسس

---

(1) «مراجعة استعادية»، *ذا منثلي أنثولوجي*، المجلد التاسع (تشرين الثاني 1810)، 346، [ذكرت] في [كتاب] أليسون، *الهلال محتجباً*، 94؛ [كتاب] تانسِل، *رويال تايلر*، 172؛ *ومَنثلي ريفيو*، المجلد 42 (أيلول 1803): 86-93.

(2) وتجدر الإشارة، هنا، إلى أن تلك الأعمال قد نشرت على أساس أنها مترجمة عن الأصل، وكانت الصفحات الأولى لتلك الأعمال تحتوي على تقدمة مقتضبة للمترجم (الذي لا ذكر لاسمه) يتحدث فيها عن بعض سمات الترجمة. (المترجم).

(3) كتب تايلر هذه السطور في مقدمته المقترحة لـ *سيرته*، 99-100، والتي وردت في [كتاب] تانسِل، *رويال تايلر*، 268.

(4) الربوبية Deism: الإيمان، استناداً للمنطق، بإله خلق الكون وَنَبذَه، ولم يتول سلطة على الحياة أو الطبيعة وظواهرها ولم يُعطِ أية وحيٍ أو إلهام خارق للطبيعة يُعبر عن الحقيقة والإرادة الإلهية. قاموس أطلس، 378. (المترجم).

(5) [الخلاصية] المُوحِدة (Unitarianism): مذهب قائل بإله واحد للكون. (المترجم).

(6) جيمس تِيرنَر، *بلا إله، بلا عقيدة: جذور الإلحاد في أميركا* (بالتيمُور: مطبعة جامعة جون هوبكنز، 1985)، 153. وانظر أيضاً «إدواردز والإسلام: العلاقة الربوبية» لجيرالد آر. مَاكديرمُوت، في *كتابات جوناثان إدواردز: النص، والقرينة، والتأويل*، تحرير ستيفن جيه. ستَاين (بلُومنغتِن وَإنديَانَابُلس: مطبعة جامعة إنديَانَا، 1996)، 39-51؛ و[كتاب] هيربرت إم. مُوريس، *الربوبية في أميركا القرن الثامن عشر* (نيويورك: رَسِل آند رَسِل، 1960)، 144.

الدينية للشخصية القومية.

> *وبما أن حكومة الولايات المتحدة الأميركية لم تَقُم بأي حال من الأحوال على الدين المسيحي، - وبما أنها لا تجد في نفسها أية عداوة لقوانين المسلمين، ودياناتهم أو استقرارهم، - وبما أن الولايات المذكورة لن تقوم بأية حرب أو أي عمل عدائي ضد أية دولة محمدية، فإن الطرفين يعلنان أنَ أية ذريعة قد تنشأ من الآراء الدينية لن تتسبب في اعتراض الوفاق الذي يوجَد بين الدولتين.*[1]

ومثلما يعطل صدام تايلر الدرامي مع المُلا [النزعة] العقلانيةَ، فإن اللغة البلاغية لهذه المعاهدة تبرهن على تكافؤيةٍ حاسمة للخطاب الإسلاموي في الحقبة المبكرة للولايات المتحدة. ولقد سعى بعض الفلاسفة الأميركيين إلى إعادة موضعة المنطق العقلي نفسه كوسيلة لتقوية أسس الديمقراطية الأميركية، وذلك عبر معارضتهم إحالةَ العقل إلى مصدر ثقافي مرتبط بالإسلام، وعدم سماحهم للعقيدة المسيحية بتصوير نفسها كشكل من تبعية عاطفية خرافية أيضاً. ولقد تم التعبير عن هذه المضاهاة بقوة عبر مثال فاتن آخر من النوع الأدبي الذي يتناول الجواسيس المسلمين في الحقبة الجمهورية المبكرة، وهو مثال لم يُدرَس من قبل يتهكم على النزاع والتشيُّع الطائفي الإنجيلي خلال عصر تناقص الاعتراف بالدين في نيو إنجلاند من خلال التفكر المنطقي لفيلسوف مسلم يسعى إلى تقويض الإيمان المسيحي بالـ «مدينة فوق جبل»[2] في المجتمع البوسطيني.

---

(1) «معاهدة السلام والصداقة، وُقعت في طرابلس في الرابع من تشرين الثاني لسنة 1796»، في ***معاهدات الولايات المتحدة الأميركية ومراسيمها الدولية الأخرى***، تحرير هَنتَر مِلَر، ثمانية مجلدات (واشنطن، واشنطن العاصمة: دائرة المطبوعات الحكومية GPO، 1931) المجلد الثاني: 365.

(2) «مدينة فوق جبل city upon a hill»: عبارة مستمدة من الآية الرابعة عشرة من الإصحاح الخامس (الموعظة على الجبل - التطويبات) لإنجيل مَتَى: «You are the light of the world. A city that is set on a hill cannot be hidden»: «أنتم نور العالم. لا يُمكِنُ أن تُخفَى مدينةٌ موضوعةٌ على جَبَل» (النص العربي مأخوذ من الترجمة = العربية للكتاب المقدس، والتي أصدرتها دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط بمصر سنة 2001، ص 5 من العهد الجديد). وكانت هذه العبارة قد دخلت المعجم السياسي الأميركي عبر الموعظة الشهيرة التي وجهها جُون وِنثْرَب، سنة 1630، إلى جموع البيُوريتانِيين (الطهرانيين) من سكان نيو إنجلاند الذين تجهزوا لتأسيس مستعمرة ماساتشوستس، حيث خاطبهم قائلاً إن المجتمع الجديد سيكون «مدينة فوق جبل» ترنوا إليه كل الأبصار. (المترجم).

كان [كتاب] *مقتطفاتٌ من يوميات رحلاتٍ في أميركا الشمالية* قد كُتب تحت الاسم المستعار: علي بيه Bey، ونُشر في بوسطن سنة 1818، بعد أن كانت القوة البحرية الأميركية، ومن ثَم البريطانية، قد هزمت الدول البربرية.[1] تساعد هذه القرينة التاريخية المتأخّرة على تفسير لِمَ مواطن الضعف المحلية المكشوفة لعلي بيه هي مواطن ضعف دينية واجتماعية أكثر من كونها سياسية، وأن خطر الإسلام يمثل عدم تحيُز detachment العقلانية الفلسفية أكثر من كونه مرتبطاً بالاسراف الحِسي أو الخضوع إلى القوة الاستبدادية. كان صموئيل لورِنزُو نَاب هو المؤلف الحقيقي للكتاب، وهو محررٌ بوسطيني ذكرته *موسوعة الأدب الأميركي* بـ «كاتب متنوع، غزير الإنتاج وعملي»، وكان قد عُرِف لتأليفه سِيَرَ آرون بَر، وآندرو جَاكسِن، ودانييل وِبستَر، إضافة إلى «محاضراتٌ عن الأدب الأميركي» (1829)، والتي تُعد إحدى المحاولات المبكرة لتمييز تقليد أدبي قومي.[2] لقد كانت الفكرة الجديدة في يوميات علي بيه تكمن في سعيها إلى إضفاء صبغة محلية على شعبية حكاية رحلات واقعية، *رحلاتُ علي بيه*– وهو كتاب نُشر في لندن سنة 1816، وفي طبعتين أميركيتين في السنة ذاتها– وذلك بتطبيق فكرها العابر للحدود القومية على موضوعات أميركية. كان علي بيه هو الاسم المستعار لرحالة إسباني يدعى دُومِنغُو بَاديَا لِيبلِخ والذي مكنته معرفته بالعربية، والجيولوجيا، وعلم النبات من جني مال أعانه على القيام برحلة ثرة عبر أراضي المتوسط الإسلامي في السنوات الواقعة بين 1803 وحتى 1807. كان وصف بَاديَا لحجه الفعلي إلى مكة أول وصف يتم تقديمه إلى القارئ الغربي طيلة قرن، وكانت منزلته كحاج قد فتحت أمامه أبواب جامع عمر في القدس والتي كانت قد سُدت في وجه المسيحيين منذ زمن الحروب الصليبية.[3]

يعتمد نَاب على هذا الرواج الشعبي فينتحل الصوت السردي لعلي بيه نفسه متنكراً كفرنسي يدعى مِسيُو ديساليرس Desaleurs والذي هو، في الواقع، جاسوس للإمبراطورية

(1) صاموئيل إل. نَاب Knapp، *مقتطفاتٌ من يوميات رحلاتٍ في أميركا الشمالية، تتألف من وصفٍ لبوسطن وجوارها* (بوسطن: توماس بيبجَر، 1818).

(2) *موسوعة الأدب الأميركي*، مجلدان. تحرير إِفَرت أ. وَجورج إل. دَايكِنك. (نيويورك: تشارلز سكرِبنَر، 1856)، 2: 61–2.

(3) *رحلات علي بيه في المغرب، وطرابلس، ومصر، والجزيرة العربية، وسوريا، وتركيا، بين 1803 و1807* (فيلادلفيا: إم. كييري، 1816). يبدو أن المؤلف قد استنبط اسمه المستعار من اسم الثائر المصري علي بيه والذي كان قد احتفى بمآثره البطولية كتابٌ أصدره سُوفِيير لُوسِنيَان في العام بعنوان: *تاريخ ثورة علي بيه ضد الباب العالي* (لندن، 1783).

العثمانية، أُرسل إلى الولايات المتحدة في «مشروع عظيم» لتحديد كيف يمكن تحويل العالم الجديد إلى الإسلام. تشير يوميات علي بيه إلى محاولته «تفصيل وتوضيح العناصر الغامضة والأسرار» التي تحيط ببنية المجتمع البوسطيني، إذ إن معظم مواطني هذا المجتمع، بالنسبة إليه، «عبيد للأعراف والمعتقدات الدينية السائدة». يستخدم نَاب، في *يوميات علي بيه*، أقنعة متعددة ليقي نفسه من التهمة الخطرة التي أطلقها حول «تبعية [البوسطينيين] الذّهنية» للتقليد السطحي، وهي حالة ناجمة عن نظام تربوي عابث، وعن نزعة جامحة تجاه الامتيازات التي تحققها الثروة والغنى. وكثيراً ما يتداخل الصوت السردي لعلي بيه مع [أصوات] الأميركيين الذين يحادثهم، ولا سيما الجنوبيين الذين يصادقهم في Exchange Coffee House حيث يقيم، مشيراً إلى وجود مصادر للتخريب المحلي يمكنه التعويل عليها طلباً للعون وتبادل المعلومات الاستخباراتية.[1]

وأكثر ما يثير الاهتمام في هذا العمل هو المُلحق الذي يحتوي على التقرير الذي رفعه علي بيه إلى السلطان التركي حول لِمَ بوسطن هي المكان الملائم لنشر الإسلام في أميركا الشمالية، وكيف أنه من الممكن إنجاز ذلك المشروع بنجاح. يعتقد أنَ الشقاق الطائفي الناجم عن «فراغ السلطة interregnum الدينية» [نتيجة للصراع] بين الكالڤينية[2] و[الخلاصية] المُوحِدة يوفر فرصة كي يخترق الإسلام متاريس المجتمع البوسطيني. «بالنسبة إلى أولئك الذين يغضبهم تعصُب أحد الطرفين وتقلُب الطرف الآخر وتكلُفه»، يؤكد علي بيه، «علينا أن نقدم [لهم] البساطة، والاستقامة، والمهابة، والحقيقة!» إن جزءاً من تهكم علي بيه يتضمن توطين وجهةِ نظرِ تبشيرٍ مضاد missionary-in-reverse وانتحالِ ذلك الامتياز الافتراضي بوصفه الحجر الأساس الذي بني عليه انتقاده. ولكي ننجح في أميركا الشمالية، يقترح علي بيه، يتوجب على الإسلام، من دون غيره، أن يظهر بمظهرٍ غني وتَرِف بما يكفي ليصبح المعتقد الجديد للمدينة التي يندفع نحوها المواطنون بحثاً عن التقدير الاجتماعي، وذلك بعد تخليهم عن «ميولهم المتسمة بالمحاكاة والتقليد». وتظهر رغبة علي بيه الإمبريالية في استعمار بوسطن عندما يتسلق قُبة مجلسها التشريعي، ويجول بنظره فوق منظر ريفي يجده فريداً من نوعه، ولم

(1) نَاب، *مقتطفات من يوميات*، الفصل 14، 13، 96.

(2) الكالڤينية Calvinism: مذهب جون كَالڤِن القائل بقدرة الله الكُلية وأن خلاص المختارين يتم عن طريق النعمة الإلهية وحدها. (المترجم).

يسبق أن رأى مثله في كل رحلاته، فيتخيل بروج الكنائس العشرين التي ترتفع أمام ناظريه وقد تم استبدالها بمنارات مساجد.[1]

وفيما مكن تجنيس محمد، في [رواية] *الجاسوس الجزائري*، مَاركُو من تخيُل قدرة الفضيلة الأميركية على تحويل المقاصد المنحرفة للجاسوس المسلم [عن غاياتها]، فإن علي بيه، في [رواية] ناب، يكشف عن همجيات حضارة الكفرة المنبهرة بـ «تلهفها الأخرق إلى الأنماط المعيشية المريحة وعشقها للتباهي» وتفانيها المضلل لما سيطلق عليه أَلِكسِي تُوكڤِيل، لاحقاً، بـ «استبداد الأغلبية». يتغلب «مترجم» يوميات علي بيه على وساوسه حول نشر كتابةٍ «ليست معدة لجمهور مسيحي» عبر تبريره أنَ مثل ذلك «المشروع السري» قد تم، «لحسن الحظ، اكتشافه». لقد أدى نشر هذه الرسائل الخطية المعترِضة لجمهور أميركي إلى التوظيف الفعّال [لطاقة] الجاسوس التخريبية الكامنة من خلال التداول الاجتماعي لِـ «[عملياتهم] الاستخباراتية». وهكذا فإن المؤامرة ضد الديمقراطية التي نشأت من اقتران الجاسوسية بأسلوب [الكتابة] الرسائلية قد تم القضاء عليها بنشر [تلك الرسائل]. إن نصوصاً كتلك التي لِنَاب ومَاركُو، والتي تم تقديمها للقراء من قبل «مترجمين» مزعومين، قد عملت كوسيلة إجبارية للاستخبارات المضادة counterintelligence العقلانية، حين كشفت الصحافة (والتي هي نفسها إحدى ركائز مجابهة الاستبداد المحلي) عن مخاطر المواطَنة الزائفة أو غير المنتقِدة، وبذلك تذكر القراء باليقظة الضرورية للحفاظ على الحرية وعلى التناقض الظاهري المحفوف بالمجازفات والمخاطر للاستقلال الديمقراطي. كما تصور حقيقة أن تلك الرسائل قد قُرئت من قبل الأميركيين بالإنجليزية، وليس من قبل المسلمين بالعربية، قدرةَ الأدب الأميركي على عولمة رسالته القومية. فعبر الإشارة إلى توق المسلمين إلى أميركا، فإن روايات الجاسوسية، هذه، تضفي أيضاً على الديمقراطية بُعداً عالمياً، وبذلك تتخيل تميُزاً عالمياً للأمة الجديدة التي كانت، من دون ريب، في صراع مع حالتها السياسية في العالم الإسلامي.[2]

لقد احتفت الأعمال الحكائية التي تناولت العبودية ببقاء الرغبة الأميركية ومثابرتها على تجريب الحرية؛ وفي المقابل، فإن العبارات المجازية الإسلاموية للأسير الجزائري والجاسوس المسلم قد وَظفت الفكر القادر على التمييز كمصدر فعّال للتحليل الثقافي. ولقد حرر

(1) ناب، *مقتطفات من يوميات*، 199، 100، 58–9.

(2) ناب، *مقتطفات من يوميات*، 91، 5.

افتراضُ وجود مراقب إسلامي المؤلفَ كي يُوفرَ نطاقاً عقلانياً حول الكيفية التي أبقت بها المفاهيمُ الضيقةُ الأفق والتربيةُ المحدودةُ الأميركيينَ أسرى نمط من العزلة الثقافية. كما ساعد اختراع محاور غريب وساذج، كلاً من تَايلَر، وَنَاب، ومَاركُو على توجيه نقد مباشر، بلا هوادة، إلى لأعراف السائدة دون اتهامهم بالقسوة وعدم التساهل، مستبدلين هذا العقوق من خلال الشكل المُنتهِك للإسلاموية نفسها. وعلى الرغم من أنها مستمدة من الأعراف الأدبية الأوروبية، فإن الطرائق التي أسقطت من خلالها هذه الروايات تفسيراً مقارَناً على مواضيع أميركية قد مكنت المخيال النقدي من العمل كدبلوماسية أدبية في سبيل الإصلاح الجمهوري، ومن ثم إعادة إنتاج طاقات الحرية الثورية بوصفها مصدراً قومياً أُعيد تجديد قوته من جديد.

الإسلاموية والبسالة الذّكورية في الحرب الطرابلسية

إن جزءاً من الصعوبة التي واجهها الدبلوماسيون في ترسيخ سياسة خارجية في شمال أفريقيا قد تمثل [في حقيقة] «ما إن تُقطَع الوعود، أو توهب الهدايا، إلى أحد الحكام الأوصياء على إحدى الممالك حتى يجد الحكام الآخرون أنفسهم أنهم جديرون بالمطالبة بمعاملة مماثلة. واستجابة لهذه المطالب غير المنطقية، اجترح الرجال الأميركيون مقاومتهم الجمهورية برفضهم الخضوع إليها. كما أثبت ذلك الحل نفسه في الإشارة المتماثلة التي تقلل من أهمية الخطر التاريخي الذي فرضه الاستبداد وتضعف سلطة قادته الذّكور. لم تتطلب المعاهدة المذكورة سابقاً، والتي وقعتها الولايات المتحدة، سنة 1796، مع باشا طرابلس أية دفع للجزية، وعندما رفضت الحكومة الأميركية، لاحقاً، إعادة التفاوض على بنود هذه المعاهدة، عارضة على الباشا الشروط ذاتها التي قدمتها إلى الجزائر، قامت طرابلس بإعلان الحرب. وكان خلال هذه الحرب الطرابلسية (1801–5) أن أظهرت الولايات المتحدة، لأول مرة، شيئاً من البسالة الفعلية في القضاء على الاستبداد الشمال أفريقي. لقد أجاز الكونغرس، على سبيل المثال، بناء السفينة البحرية *كُنستِيُوشِن* [الدستور] للدفاع عن الملاحة الأميركية ضد أذى الشمال الأفريقي (وهو فعل عسكري نظيرٌ لما أقره الدستور المكتوب بشأن حماية الأميركيين من خطر الاستبداد المحلي). يحتوي نقش يصور أول قذف بالقنابل لسفينة بربرية قامت

به البحرية [الأميركية] سنة1801 على التعليق التالي: «القبطان ستِرِت Sterrett في السفينة الشراعية *إنتربرايز* يدفع الجزية إلى طرابلس (الشكل 1. 3).[1]

ومع ذلك، وعلى نحو تهكمي، فإن أكثر الأحداث البحرية المحتفى بها، على نحو واسع، خلال الحرب الطرابلسية كانت نتاج الإخفاقات الأميركية نفسها. لقد حظي ستيفن دِيكاتِر بشهرة عارمة عندما تسلل بقوة من سبعين رجلاً إلى ميناء طرابلس، وأحرق السفينة الشراعية الأميركية *فيلادلفيا*، في 16 شباط 1804، بعد أن كانت قد جنحت هناك في السنة الماضية، وتم سوق طاقمها المكون من 307 بحارين إلى العبودية. وعندما انفجرت السفينة الأميركية *إنتربِد* [الباسلة] في أيلول لسنة 1804 (بعد أن كانت قد حُملت بعشرة آلاف باوند من البارود كسفينة قنابل عائمة في ميناء طرابلس، وأعيد تسميتها بـ *إنفيرنَل* [الجهنمية]) نال بحارتها الشهداء مديحاً أسطورياً باختيارهم الموت– على غرار كَاتو[2]– على تسليم ذخيرتهم إلى الطرابلسيين. ولقد تغنت قصيدة كان يرددها البحارة بهذه «الزمرة.. التي سوف تثأر لِأرضنا الجريحة؛/وتجبر الهلال، مضرجاً بالدم،/على إخفاء احمرار وجهه خجلاً في مياه البحر./لكن، عندما تخفق كل الجهود في صد /قوة التركي المخادع، /فإنهم سينتزعون الجمرة المتقدة، /ويصعدون في كفن من لهب، /مفارقين العالم – كي ينعموا بحياة الشهرة والمجد!»[3] فعبر تمجيدهم للاستشهاد في سبيل الوطن، كان الأميركيون، وفي غمرة إحساسهم بالإخفاق، قادرين على أسطَرَة mythologize القوة الثقافية والبسالة الذّكورية على حد سواء، موسعين الاستراتيجية الثقافية التي وظفها [بعض] الأسرى حين تحدثوا عن مآثرهم في الجَلَد والبقاء على قيد الحياة تحت العبودية الإسلامية.

---

(1) نقش أنجزه إم. إف. كروني، [ورد] في *الوثائق البحرية المتعلقة بحروب الولايات المتحدة مع القوى البربرية*، ستة مجلدات (واشنطن، واشنطن العاصمة: دائرة المطبوعات الحكومية، 1939–45)، المجلد الأول: الواجهة الأمامية للصورة.

(2) كَاتو Cato (46–95 قبل الميلاد): سياسي روماني عارض الطموحات السياسية ليوليس قيصر، آزر بُومبِي ضد قيصر في الحرب الأهلية، ثم انتحر بعد النصر الحاسم الذي حققه قيصر في معركة ثَابسُس. (المترجم).

(3) أُوشِن– قصيدة غنائية بحرية»، في [كتاب] *المعارك البحرية الأميركية* (بوسطن: جيه. جيه. سميث، جونير، 1831)، 265، وانظر أيضاً الصفحة 40. يُبرر الدكتور جوناثان كَاودرِي، والذي كان أسيراً جزائرياً في ذلك الوقت، تلك البلاغة المتغطرسة، في يومياته، بوصفه الذي رأى «الأجساد المشوهة لأبناء بلده مقذوفة في الهواء» وكيف أن جثثهم تتعفن مدة على الشاطئ لأسابيع بعد الحادثة لأن الجزائريين رفضوا مس أجساد المسيحيين. *الأسرى الأميركيون في طرابلس*؛ أو، *يوميات الدكتور كَاودرِي*، الطبعة الثانية (بوسطن: بلِكر آند آرمسترونغ، 1806)، [وردت] في [كتاب] *الأرقاء البيض* لِبيبلَر، 171، 175.



الشكل 1. 3: تصور هذه اللوحة لثلاث عشرة سفينة أمام صخرة جبل طارق، وعلى نحو مثير، جبروت القوة البحرية الأميركية عند انتهاء الصراعات مع الممالك البربرية. إم. كُورنِي، «عودة مظفرة للأسطول الأميركي بقيادة بِيينبرِيدج من البحر المتوسط سنة 1815». *المعبد البحري* (بوسطن: بَاربَر بِييجَر، 1816)، الواجهة الأمامية للصورة.

وبما أن القوة العسكرية الأميركية قد أخذت في التعاظم، فإن التمثيلات السردية للشعور القومي قد وجدت تجسيداتها الأعمق في الأساطير الذّكورية لشرف [القوة] البحرية. لقد أحيا التعبير الثقافي المعبر عن النصر، والمتعلق بالطور الطرابلسي من الحروب البربرية، المصائر القومية عبر الاحتفاء بجيل ثان من أبطال الجيش الأميركي، رجال لم يرتعدوا خوفاً أمام «قراصنة» الساحل البربري مجسدين، عوضاً عن ذلك، نصر الحل الجمهوري على «المسلم».[1] ولقد بلغت المقاومة النضالية للعميد البحري إدوارد بربِل ضد مطالب طرابلس أوجها بضربه المدينة بالقنابل على أربع فترات متباعدة في آب وأيلول سنة 1804. كما تم تمجيد المآثر البطولية لستيفن دِيكَاتَر، والتي اشتملت على ثأره لمقتل أخيه جيمس من الطرابلسيين الغدارين، بوصفه صليبياً معاصراً ومن ثَم، في فترة لاحقة، كبطل هوميري Homeric، مثلما في قصيدة «المسلمون الأذلاء»، التي صورته كَأخِيل Achilles منتصر يتحدى الطراوديين المسلمين. رفع الأميركيون دِيكَاتَر إلى مصاف الأبطال الشعبيين، ويظهر ذلك في إطلاق

---

(1) ولعرض مفيد حول التسرع المضطرب للنتاج الثقافي، انظر «استذكار الحرب الطرابلسية» في [كتاب] أليسون، *الهلال محتجباً*، 187—206.

اسمه على عشرات المدن والقرى، في طول البلاد وعرضها، تخليداً لذكراه.[1] في الواقع، إن التدمير الانتقامي لِـ [السفينة] *فيلادلفيا* قد أخذ مكانه ضمن المنجزات المختارة حول تقاليد الأميركيين المبتكرة للشرف الوطني. فعلي سبيل المثال، تم تنظيم بانوراما وطنية، سنة 1807، حول إحراق *فيلادلفيا* وقذف طرابلس بالقنابل، وذلك ضمن صورة واحدة: معركة بَنكَر هِل.[2]

فإذا كان الجيفرسونيون Jeffersonians قد مجدوا دِيكَاتَر لِأفعاله التي ثأرت للإخفاقات القومية في البحر، فإن الفيدراليين قد تبنوا بطلاً آخر تمثل في شخص وليام إِيتِن، الجنرال الذي ذاع صيته بسبب عملية [عسكرية] أرضية قُدر لها الإخفاق، في نهاية الأمر، نظراً لتوقيع معاهدة السلام. وما إن بدأت الحرب مع طرابلس، حتى اكتشف إِيتِن (من موقعه الرسمي كقنصل في تونس) أنَ جوزيف كَرَمَلي Caramalli (يوسف قَرَمَنلِي Qaramanli)، باشا طرابلس، قد اغتصب السلطة بقتله لأبيه، وذبحه لأخيه الأكبر، ونفيه لأخيه الأكبر منه سناً، حامد كَرَمَلي (أحمد). قدر إِيتِن أنَ الولايات المتحدة لو دعمت الباشا السابق حامد على استعادة سلطته الشرعية، فإن الأميركيين سيستطيعون تحرير أسراهم والقضاء على حاكم مستبد في وقت واحد، كما سيكسبون حليفاً لهم بوقوفهم في جانب العدالة. قام إِيتِن بابتكار «تجربة» يستطيع وفقاً لها السفر رفقة ثمانية من مشاة البحرية إلى القاهرة والإسكندرية، حيث يقيم حامد، ومساعدته على حشد قوة لاستعادة ديرنه Derne، المدينة الشرقية. وبعد تحضيرات ومشاروات عديدة، تنطلق قافلة جمال من مصر، في آذار لسنة 1804، عبر أكثر من خمسمئة ميل من الصحراء الليبية المرعبة، حيث يتعرض جيشه المختلَط من العرب، واليونانيين، والأميركيين، في أثناء تلك الرحلة، إلى سلسلة من المحاكمات العسكرية، والتجريد من الرتبة العسكرية، ومحاولات الفرار. أخيراً، وفي نهاية شهر نيسان، تهاجم القوة – مدعومة من السفن البحرية: هُورنِت، وَنُوتِلَس، وَآرغُس– مدينة ديرنه مما أسفر عن رفع العلم الأميركي فوق متاريسها، وهي المرة الأولى التي تكون فيها الولايات المتحدة

---

(1) جوزيف هَانسِن، *المسلمون الأذلاء؛* أو، *قصيدة بطولية احتفاء بالشجاعة التي أظهرها الملاحون الأميركيون في صراعهم مع طرابلس* (نيويورك: سَاوثوك آند هَاردكَاسِل، 1806).

(2) *دليل اللوحات التاريخية لمعركة بَنكَرز هِل الجديرة أبداً بالذّكر ومنظر كلي لتدمير الحراقة فيلادلفيا وقذف طرابلس بالقنابل..* (بوسطن: بِي. ترو، 1807).

قد رسخت قوتها خارج الأميركيتين. لقد تم الاحتفاء بالنصر في ديرنه، في طول الولايات المتحدة وعرضها، كمثال على الشجاعة الأميركية في العالم، وقام أطفال المدارس بالاحتفاء بإيتن الذي كان قد جرح في الهجوم بوصفه سِبيُو [1] أو إسكندر[2] أميركياً.[3]

لقد شكلت هذه الحوادث تهديداً للباشا جوزيف كرملي، في طرابلس، والذي خشي من الهجوم المزدوج للأسطول البحري الأميركي وتمرد قوات أخيه المتقدمة. وعندما ظهرت ثلاث حراقات بحرية على ساحل طرابلس في أواخر شهر أيار، تلهف [جوزيف] إلى السلام، وفي الرابع من حزيران، قام تُوبيَاس لِيير بترتيب اتفاقية تم بموجبها افتداء ما يقرب من ثلاثمئة أسير من طاقم سفينة فيلادلفيا مقابل ستين ألف دولار. لكن إيتن ظل يشعر بالمرارة نتيجة لخيانة الولايات المتحدة المخزية لحامد، وفشلها في ترسيخ هيبتها بمواصلة الحملة للقضاء على سلطة الباشا المستبدة نهائياً، وعدم دفع الفدية لتحرير الأسرى.

تصور الروايات التي كُتبت حول سجناء في طرابلس، على نحو درامي، محاولاتهم للحفاظ على كبريائهم الرجولي بين آسيرهم المسلمين. حتى إن عدداً من البحارة قد اعتنقوا الإسلام أو أصبحوا «أتراكاً»، ومن ضمنهم لويس هِكسِمَر الذي سمى نفسه حامد أميركان Amerikan.[4] وفي مقابل ذلك، وبعد بضعة أيام على أخذه من [السفينة] فيلادلفيا، يروي إلايجَا شُو كيف انتقم من قسوة أحد الذين ساقوه فضربه بعنف حتى سقط على الأرض. وكان ثمن كبريائه 182 جلدة بالعصا على أخمصي قدميه. ولقد تم التعبير عن عملية إعادة الاعتبار إلى الرجولة، وعلى نحو درامي، من خلال مسرحية *الشبان الكارولينيون* Carolinians، التي تصور تخليص مقامر سكير من خطاياه باقتدائه بمثال الملاحين الأميركيين، وإبحاره للمساعدة في إنقاذ الأسرى. حيث يعلن أنَ «المعاهدات مع القراصنة هي مثل لآلئ منثورة أمام خنازير»،

---

(1) سِبيُو أو سكِبيُو(Scipio): جنرال روماني أمر بتدمير مملكة قرطاج نهائياً أثناء الحرب البُونية الثالثة سنة 146 ق.م. (المترجم).

(2) إشارة إلى الإسكندر الأكبر. (المترجم).

(3) تشارلز برنتِس، *حياة الجنرال الراحل وليام إيتن* (بروكفيلد: إي. مِريَام آند كومباني، 1813)؛ [مايكل إل. إس.] كِتزِن، *طرابلس والولايات المتحدة في حالة صراع شديد*؛ والذي يستمد مادته بشكل كبير من [كتاب] رَايت وَماكلويد، *أول الأميركيين في شمال أفريقيا*، وهو كتاب أدى مبحثه الدقيق إلى تحفيز القوات الأميركية التي نزلت في أفريقيا على محاربة رومل، الجنرال الألماني، في الحرب العالمية الثانية.

(4) كَاولَري، الأسرى الأميركيون في طرابلس، [وردت في كتاب] *أرقاء بيض*، 171–2 (وقد وردت أسماء المرتدين عن دينهم (برِنس، وَوِلسِن، وَوِست) في الصفحات 165، و178، و180). وانظر أيضاً *الوثائق البحرية*، المجلد الثالث: 347.

متنبئاً باليوم (والذي يصادف تاريخ نشر المسرحية) الذي «يستطيع [فيه] بحارتنا إخضاع الهلال لنجومنا الراسخة».[1] وعندما عاد البحارة الأسرى من طاقم السفينة فيلادلفيا نهائياً إلى واشنطن العاصمة، تم الاحتفاء بهم من قبل آلاف المتفرجين الذين فُتنوا باللحى الطويلة والثياب التركية التي ارتداها هؤلاء الأسرى كأوسمة وطنية لتجربتهم الغريبة.[2]

تحجيم الطاغية: المسلمون الشمال أفريقيون في الولايات المتحدة، 1804–1807

فإذا كانت المآثر البطولية لرجال العسكرية الأميركية قد عملت كوسيلة لتنظيم تحدي الاستبداد، فإن استراتيجية ثقافية مهمة، على نحو مماثل، كانت تعمل على تحجيم القوة الذّكورية الأسطورية لسلطة المسلمين. لقد برهن استسلام الباشا الطرابلسي في وجه القوة أنَ القوة البربرية كانت خطراً مبالغاً فيه، وكان هذا درسٌ حفظه القادة السياسيون، في فرنسا وبريطانيا، عن ظهر قلب. شجعت هذه الصور على السخرية من القوة الاستبدادية بتصويرها كمثال للرجولة العقيمة والزائفة؛ حيث بالعمل ضدها يصبح إحياء شرف الرجولة الجمهورية ممكناً. في نهاية الحرب الطرابلسية، حظي أميركيو الساحل الشرقي بفرص لمشاهدة أفارقة الشمال الأفريقي مباشرة من خلال زيارة السفير التونسي إلى الولايات المتحدة وظهور السجناء الطرابلسيين في مدينة نيويورك. لقد أخفقت هذه النماذج الغريبة في مساندة التراث المخيف لقوة المسلم وقسوته، غير أنها كانت صالحة كأمثلة مثيرة للسخرية ساعدت على اجتثاث الخوف الثقافي من استبداد إسلامي مثالي.

بعد أن أظهرت البحرية الأميركية قوتها، في حزيران لسنة 1804، بإجبار طرابلس على إنهاء أعمالها الحربية ضد الولايات المتحدة، أبحر أسطول عسكري غرباً صوب مملكة تونس لإجبار الباي على الالتزام بمعاهدة 1797 وتنازله عن مطالبه بطراد حربي وجزية إضافية. قبل حموده باشا هذا الإنذار مشترطاً أنَ توافق الولايات المتحدة على التفاوض، في واشنطن، مع ممثله بشأن تعويض مناسب لقاء السفن التونسية التي استولى عليها الأسطول البحري الأميركي خلال الحرب الطرابلسية. ثم قام بتعيين سيدي سليمان مليملني Mellimelni (أو مليملي

(1) *الشبان الكارولينيون*، 100؛ وانظر الهامش رقم 77. 1818.

(2) *وصفٌ أدبي موجز لحياة الإيجا شُو* (روتشستر، نيويورك: سترونغ آند ذاوسن، 1843)، 53.

Mellimelli) سفيراً له، ولقد وصل إلى فرجينيا، رفقة حاشية من خدم، على متن [السفينة] **كونغرس** Congress في الرابع من تشرين الثاني لسنة 1805، ثم وصل إلى واشنطن بعد ثلاثة أسابيع ونصف خلال شهر رمضان. وطيلة الستة أشهر التي تلت وصوله، يصبح مليملي وحاشيته المفعمة بالحيوية حديث العاصمة. خلال الشهر الأول، يتناول مليملي العشاء (عند غروب الشمس تماماً) مع الرئيس توماس جيفرسون ومجموعة ضمت جون كوينس آدامز. اضطرت الحكومة الفيدرالية إلى وضع حرس من مشاة البحرية خارج فندق ستِلز لإبعاد المتلهفين إلى اختلاس نظرة نحو «التركي» المُعمم ذي الخُف الأصفر. وقد اشتملت بعض نفقات إقامته في الفندق على المومسات اللواتي وفرتهن الحكومة الفيدرالية له بدلاً من الحريم اللواتي تركهن في الوطن. لكن الإثارة الغريبة التي أحدثها السفير التونسي– والتي اشتملت على مناقشته لوفد من قبيلة الشيروكي حول طبيعة العبادة الدينية – لم تدم طويلاً بين زعماء الحكومة. رفض مليملي تعويضاً مالياً عن السفن، ثم رفض سفينة شراعية بصاريتين كانت الحكومة قد تملكتها وجهزتها له من أجل رحلة العودة. لقد تسببت رحلته على طول الساحل الشرقي إلى بالتيمور، وفيلادلفيا، ونيويورك، وبوسطن، بين أيار وأيلول، بضيق شديد لدى الموظفين الرسميين القائمين على شؤون زيارته. إذ تمثلت المشاكل التي نجمت عن سلوكه الخارج على الأعراف والتقاليد في: مطالبته بهدايا وذخائر للباي، وجشعه وعزوفه عن القيام بواجباته، وعجزه عن المحافظة على حلاقه وطباخه غير ثملين ومالكين لقواهما العقلية (لقد رفضا، في آخر المطاف، مرافقته في رحلة عودته إلى الديار)، وحتى تصرفه في الخيول الأربعة العادية التي كان قد قدمها إلى الرئيس جيفرسون على سبيل الهدية. كما تسببت غطرسته الأنانية في غضب جيمس لِيندَر كَاثكَارت – الأسير السابق الذي تدرج في السلم الوظيفي حتى أصبح أمين سر باي الجزائر، ثم سفيراً لدى طرابلس في مرحلة لاحقة– والذي عبر عن هذا الحنق في رسالة وجهها إلى جميس مَادِسن واصفاً مِليملي بـ «الطاعون السياسي للمجتمع».[1] وبعد أن أدت الحكومة أكثر مما توجب عليها لتسهيل رحلته وإرساله راضياً إلى دياره، غادر مليملي بوسطن في 17 أيلول 1805، ووصل إلى بلاده في كانون الأول، حيث تمت مكافأته لقاء خدماته بتعيينه سفيراً لدى إسبانيا. لكن، ما زال يتوجب على تُوبيَاس لِيير،

(1) [رسالة من] جميس لِيندَر كَاثكَارت إلى وزير البحرية، 20 آب 1806، [وردت] في *الوثائق البحرية*، المجلد السادس: 475.

الدبلوماسي الأميركي، أن يدفع إلى الباي مبلغ عشرة آلاف دولار كتعويض على السفن التي أقر مليملي أنها تساوي أقل من نصف ذلك المبلغ.[1]

لم يكن مليملي وحاشيته هم الأفارقة الوحيدون في الولايات المتحدة خلال فترة 1805–6. لقد تم إرسال مجموعة من السجناء الطرابلسيين الذين تم أسرهم، في شهر آب لسنة 1804، إلى الولايات المتحدة على متن الحراقة جون آدامز، حيث أصبحوا مشهداً اجتماعيا لافتاً للنظر أيضاً. ففي السادس من آذار لسنة 1805، حضروا عرضاً لمسرحية ***القاتل زوجاته واحدة تلو الأخرى*** bluebeard في نيويورك «حيث جذب حضورهم، في مقصورة المسرح، انتباه المشاهدين بقدر فعل الممثلين على خشبة المسرح. وقد لاحظ أحد مؤرخي مسرح نيويورك: «لم تعادل النزعةَ الأثيمة لهذه الأحداث إلا سوقية الجمهور الذي احتشد لرؤية العرض». وبناء على الطلب الشعبي، عاد السجناء، بعد أسبوع، لمشاهدة مسرحية أخرى كانت شخوصها مصوَرة بملامح موريسكيين. ثم بعد شهر، قام أحد المسارح بتقديم عرض لمسرحية درامية خيرية لجمع المال من أجل شراء ثياب جديدة لهؤلاء الأسرى الطرابلسيين الذين بدا وكأنهم لم يبدلوا ثيابهم منذ أن أُسروا. ثم ظهروا، مرة أخرى، في الخامس من نيسان، لحضور عرض آخر لمسرحية ***القاتل زوجاته واحدة تلو الأخرى***، وهم يرتدون ثيابهم اليَانكِيَة الجديدة.[2]

وكانت تلك هي المرة الأولى التي تمكن فيها الأميركيون المحليون من مشاهدة مسلمين أحياء بين ظهرانيهم عوضاً عن قراءتهم حول مخلوقات متخيَلة، وقد أدى ذلك إلى تعزيز اهتمامهم الغريب باستبداد المسلمين، [ومحاولة] القضاء على خطره أيضاً. إن مقارنة الأسرى ذوي الثياب الرثة بشخصية قاتل زوجاته واحدة تلو الأخرى (وهي شخصية مسرحية مستشرَقة في الغالب)– والذي يشبه عنفه القِصاصي ضد النساء عنف شهريار في ***الليالي العربية***– قد حولت الخوف من الطغيان إلى مسخرة، وصورت، على نحو مثير، كيف ساعدت الذّخيرة الثقافية

---

(1) *الوثائق البحرية*، المجلد السادس: 334، 336، 343–4، 349؛ راي وَاتكِنز إروِن، «مهمة سليمان مليملني، السفير التونسي في الولايات المتحدة، 1805–7»، [مجلة] *أمرِكَانَا* (تشرين الأول 1932): 465–71؛ لويس بِي. رَايت وَجوليا إتش. مَاكلُويد، «مِليملي: معضلةٌ للرئيس جيفرسون في الدبلوماسية الشمال أفريقية»، *ذَا فرجينيا كوَارتِرلِي رِيفيو* (1944): 555–65. لقد وصفه السيناتور وليام بلَمر، من نيو هامبشر، في يومياته بـ «نصف همجي، ونصف بهيمة– تقصدنا استقباله كسفير مُبجل من تونس» (469). *مذكرة بلَمر حول مداولات مجلس شيوخ الولايات المتحدة. 1803–1807* (نيويورك: مَاكمِلن، 1923)، 358–9.

(2) «إنقاذ الأتراك الأسرى»، أودِيل، *حوليات المسرح النيويوركي*، المجلد الثاني: 228–9.

المحلية على تقويض الخطر الأسطوري للقوة المشرقية.

إن ظهور السجناء الطرابلسيين في نيويورك، ولاسيما مصطفى، قبطان الكِتش[1]، قد وفر مثالاً على أشهر التعقيبات الرسائلية التي أنجزها مراقب إسلاموي في الجمهورية المبكرة. لقد تم ترجمة الرسائل التسع التي كتبها مصطفى رب الدب قِلي خان Rub-a-Dub Keli Khan إلى معارفه في طرابلس، من «العربية- الإغريقية Arabic-Greek»[2]، ونشرت كجزء من مجلد سنة 1807 من [المجلة الساخرة] *سَالَمَاغُونْدِي* Salmagundi، الذي كتبه كل من واشنطن إيرفنغ، وأخيه وليام، وجيمس كِيِيرك بُولدِنغ.[3] صورت رسائل مصطفى فائدة المُحاوِر المسلم كوسيلة للتعليق على السياسات المحلية مثلما فعلت رسائل محمد وعلي بيه، إضافة إلى كشفها عن صور كاريكاتورية للتجاوزات الذّكورية المشرقية المُفرطة.[4] لقد تم منح الثلاثة الذين استلموا تلك الرسائل أسماء وألقاباً عربية كاملة، على شاكلة مصطفى نفسه، لكن الوظائف التي يقوم بها كل واحد منهم في المجتمع الطرابلسي قد حطت من قدر هذا التبجيل. أرسلت سبع رسائل إلى عاصم هاشم، «رئيس مراقبي أرقاء سُمو باشا طرابلس»، واحتفظ الآخران بمنصبي «المهرج وكبير مشعوذي سموه»، فيما أطلق على الحارس العسكري عند باب قصر السلطان اسم «الغاط في نومه» للسخرية من ضعف القوة العسكرية الشمال أفريقية. إن الوسيلة البلاغية لِراوٍ كافر وضيع، والكامنة خلف شحوب النظام الطبقي الاجتماعي والممارسات الدينية التقليدية، قد أباحت للمؤلفين ابتكار ألقاب سخيفة ونشر أيمَانٍ مجدِفة. يُقسم مصطفى مرتين بِـ «رأس محمد» و«لحيته»، وبـ «سنام جمل محمد»، وبِـ «شارب الباشا المهيب»، ثم – وعلى نحو مثير للسخرية– بِـ «التسعة آلاف حيلة لمشعوذ دمشق العظيم».[5]

(1) الكِتش (Ketch): مركب شراعي بصاريين. (المترجم).

(2) يوردها المؤلف على هذا النحو، نقلاً عن إيرفنغ. وكان إيرفنغ قد ذكر في مجلته أنه قد ترجم إحدى تلك الرسائل عن «العربية الإغريقية» بمساعدة صديق له عارف بكل اللغات، ويذكر أنه قد واجهتهما صعوبات جمة في العثور على مقابل إنجليزي مناسب لمفردات تلك الرسالة. ويدل عدم وجود لغة «عربية إغريقية» على أن تلك الرسائل نفسها هي رسائل مختلقة ولا أساس موثقاً لها. (المترجم).

(3) وردت رسائل مصطفى رب الدب قلي خان في *سَالَمَاغُونْدِي أو نزوات المجل لانسلُت لانغستف وآخرين، وآراؤهم*. تأليف واشنطن إيرفنغ وآخرون (1808؛ لندن: جيه. إم. ريتشاردسن، 1810).

(4) انظر [مقالة] ماري وِذَرسبُون بَاودِن، «مشايعون متبجحون: المصادر التاريخية لِـ [مجلة] إيرفنغ: *سَالَمَاغُونْدِي*، «[مجلة] *تاريخ نيويورك*، المجلد 59 (نيسان 1980): 133–60، خاصة الصفحة 138.

(5) كان القَصص الأميركي، منذ مطلع 1770، يصور إكسسوارات trappings الاستشراق الإسلامي، أنظر حج *القسيس بُجُبو إلى مكة*. تحرير مايكل دَاقِت بِل (برنستن، نيو جيرزي: مكتبة جامعة برنستن، 1975).

لقد أفاد ذلك التهكم من الأعراف الأدبية الخيالية للإسلاموية، وتشير تلميحات مصطفى، بدرجة أكبر، إلى تلك الأعمال كَـ [رواية] وليام بِكفُورد *الواثِق* Vathek[1] وأشعار روبرت سَاوذِي، أكثر مما تشير إلى المعتقدات الإسلامية الحقة.[2]

وعلى الرغم من أن تلك الإجراءات قد حققت غايات مهمة [تمثلت] في تحرير الأعمال التهكمية الأميركية من القيود التقليدية، إلا أنها فسحت المجال أيضاً لملاحظات مصطفى النقدية حول المجتمع الديمقراطي. يصف مصطفى [حكومة] الولايات المتحدة بِـ «حكومة الكلام logocracy»[3] لملاحظة أنَ مواطنيها منهمكون دائماً في «نقاشات لا واعية حول توافه الأمور». وتكرر لازمة رسائله القول إن «عبقرية [الأميركيين] الهائلة» تكمن في «مقدرتهم على تضخيم كل شيء وتحويله إلى شيء ذي شأن». يشجع مصطفى صديقه عاصم، في طرابلس، على «التمتّع بذلك.. رغم أنه يعيش في بلد حيث لا يحيا الشعب تحت رحمة طاغية بمليون رأس، إلا أنهم لا يفعلون شيئاً سوى الخضوع لرغبة باشا [تتقدمه رايةٌ] بثلاثة ذيول».[4] فعبر جعل الأعراف الجمهورية محط التركيز التهكمي لطاغية مغرور (والذي كان في السابق سجيناً وضيعاً)، تكشف *سالماغوندي* عن النقاشات ضيقة الأفق حول السياسات الأميركية بوصفها مصدراً للتجاوزات المشرقية المفرطة. علاوة على ذلك، تجسد تعليقات مصطفى الساخرة، وعلى نحو تهكمي، مقدرة التعبير الأميركي على توليد اختلاف مُؤَسلَم islamicized وتجسيده كمصدر نقدي، وشمولي، وحتى هزلي، من أجل تأسيس سلطة الثقافة الديمقراطية.

الاستقلال اليوناني وكناية الرجولة الإسلامية

لقد ذاع صيت القوات المسلحة الأميركية، خاصة فيلق البحرية، في أثناء دعمها لزحف

(1) العنوان الكامل للراوية: *الواثق. حكاية مشرقية*. ويستمد المؤلف اسم Vathek من al-Watheq، في إشارة «استشراقية» إلى الخليفة العباسي الواثق بالله. (المترجم).

(2) إيرفنغ وآخرون، *سالماغوندي*، 204، 243، 414. كما يقسم في الرسائل بِـ «رأس الذي لا يفنَى» أو «عَمرو الجبار mighty» [424]؛ وَبِـ «سيف الخالد immortal» أو «خالد Khaled الذي لا يقهَر» [149، 376].

(3) من الكلمتين اليونانيتين: logos (كلمة) وkratos (أن تحكم)؛ حيث يستطيع المرء السيطرة على الآخرين عبر استخدامه المضلل للكلمات. (المترجم).

(4) إيرفنغ وآخرون، *سالماغوندي*، 111، 321.

إيتِن تحت إمرة الملازم برزلِي أُوبَانِن، والتي أدت إلى اتخاذ الفيلق لسيف معقوف منحه إياه حامد كَرَمَلي كشعار له، إضافة إلى استخدامه عبارة «إلى شواطئ طرابلس» في نشيده الرسمي. لقد تعاظمت هيبة البحرية الأميركية وحنكتها -اللتان تجسدتا في ظهور الأسرى الطرابلسيين في نيويورك- لدرجة أن حرباً جديدة قد نشبت ضد بريطانيا سنة 1812 لإنهاء الخدمة العسكرية التي فرضت على البحارة الأميركيين. لقد وصف جون سِي. كَالهُون البحر الأبيض المتوسط بِـ «مدرسة قوتنا البحرية»، كما أنعشت [تلك الحرب] الآمال أنَ الولايات المتحدة لن تقبل ثانية أية إهانة دون عقاب.[1] ونظراً لثقتها التي تعززت بنصر آخر على بريطانيا، صارت البحرية [الأميركية] قادرة على الإبحار بكامل قوتها العسكرية تحت إمرة ستيفن دِيكَاتَر، الذي أصبح في ذلك الوقت قائد الأسطول، لإملاء شروط معاهدات جديدة على الممالك البربرية عوضاً عن المعاهدات السابقة التي صارت الولايات المتحدة في حل منها نهائياً بعد دفعها الجزية. لقد مهدت تلك الأفعال السبيل إلى خضوع الجزائر لسلطة بريطانيا سنة 1816. لم يعد الأسطول البحري- نتيجة للأفعال البطولية التي قام بها ديكاتر وآخرون- يشكل أي خطر على الأميركيين، بل تحول إلى وسيلة ترمز إلى الشرف الوطني.

وبعد إخضاع شمال أفريقيا لسلطة القوى البحرية الأوروأميركية، بدأ الأميركيون يركزون اهتمامهم على أراضي المسلمين التي صارت تعرف بالشرق الأدنى. وعندما ثار الوطنيون اليونانيون للمطالبة باستقلالهم عن تركيا في 1821، بدأت مرحلة جديدة من الاستشراق المتوسطي بالظهور في التعبير الشعبي داخل الولايات المتحدة. لقد حفزت النزعةَ الإغريقيةَ Philhellenism رغبةٌ بَايرونِيَة[2] Byronic لإحياء الخواص النبيلة للديمقراطية الإغريقية والبطولة الإغريقية، والتي أصبحت جزءاً من النصوص الكلاسيكية التي تُدرس في مناهج التعليم الأميركية. أدت ثورة اليونانيين الناجحة ضد أسيادهم العثمانيين إلى الاعتراف بشرعية المشروع الوطني عبر تشجيع الأميركيين أنَ [ذلك] المثال قد منح حياة جديدة لتقاليد الديمقراطية في موطن نشأتها. وقد كان اليونانيون، مثل الأميركيين المناضلين ضد بريطانيا،

---

(1) جيه. سِي. كالهون، خطابٌ حول المواثيق التجارية، 8 كانون الأول 1812، *أوراق جون سِي. كالهون*، تحرير روبرت إل. مريِوذَر، 28 مجلداً (كولومبيا: مطبعة جامعة كارولينا الجنوبية، 1959)، المجلد الأول: 144.

(2) Byronic: إشارة إلى الشاعر الإنجليزي اللورد بايرون (1788-1824)، والذي أبحر من إنجلترا للمشاركة في حرب الاستقلال اليونانية، ومات أثناء ذلك. و«البطل البايروني» هو بطل ثائرٌ ووحيد. (المترجم).

قد فاقهم خصومهم عدداً. لكن توقهم إلى الحرية والحكم الذّاتي الديمقراطي برهن على عودة الديمقراطية إلى اليونان ثانية، حتى ولو كانت الديمقراطية قد بدأت بالانتشار في محيط الأميركيتين. كان الرئيس جيمس مونرو قد أعلن أمام الكونغرس أنَ «قهر ذلك البلد، واحتجابه عن العالم، مثلما كان، تحت سلطة استبداد ظلامي.. جعله يشعر بندم عميق لا ينتهي».[1] أذكت قضية الاستقلال اليوناني مشاعر التعاطف في نفوس المواطنين الأميركيين الذين شكلوا العشرات من اللجان اليونانية المحلية لجمع التبرعات من أجل إرسال معونات للوطنيين اليونانيين. وفي سنة 1822، ألف مانويل مُوردِكَاي نُوَا، المبعوث الدبلوماسي الأميركي السابق إلى الجزائر، مسرحية بعنوان ***الأسير الإغريقي*** حيث لم يحرز ألكسندر يِبسِلانتِي نصره إلا بدعم مدفعيةٍ حراقةٍ تدعى ***يُونَايتِد ستيتس United States***، وعلى الرغم من حقيقة أن بحرية الولايات المتحدة ظلت محايدة في أثناء ذلك الصراع. (خُتمت المسرحية بمشهدٍ يصور أسرى أتراك مقيدين بالأغلال أسفل الأكروبولِس Acropolis – وكان من بينهم أسيرٌ يدعى نادر (وهو اسم يحمل في طياته معانٍ مختلفة)– وتحت رايات تحمل أسماء أبطال اليونان القدماء، إضافة إلى يِبسِلنتِي، وواشنطن، وبوليفار، ولافَايِت).[2]

كما تم تصوير الصراع اليوناني ككفاح بين الصليب والهلال حيث تم تشويه سمعة الإمبراطورية التركية عبر أوصاف كاريكاتورية وصفتها بالاستبداد الرهيب. ولقد كشف الاستخدام المتكرر للكنايات التي تُجرد [المسلمين] من صفاتهم الإنسانية لتفسير تخلفهم عن الاعتقاد أنَ المسلمين فتنوا بدين حرمهم من أي رخاء وازدهار. «وحيثما تستقر قدم التركي، فإنها لا تترك سوى العقم والبؤس»، أكد صموئيل وُدرَف، المعجب ببلاد الإغريق وحضارتها؛ ثم شدد فِشَر هَاو على «سلطة التركي المُفسدة»، وهي سلطة «تُتلف كل شيء تلمسه»، مثلما اعتقد بذلك جون إل. ستيفنز.[3] لقد تم توظيف صور عن القادة العثمانيين

(1) رسالةُ مونرو إلى الكونغرس، 3 كانون الأول 1822، [وردت في] *مناقشات كونغرس الولايات المتحدة وأعماله*. الكونغرس السابع عشر، الجلسة الثانية (واشنطن، واشنطن العاصمة: غيلز آند سِيتن، 1855)، 19.

(2) موردكاي مانويل نوا، *الأسير الإغريقي؛ أو، سقوط أثينا* (نيويورك: إي. إم. مُوردِن، 1822)، 48. ولقد تم تدمير مشهد هذا العرض الكبير الذي تم في الهواء الطلق عندما اهتز الفيل الذي يحمل يِبسِلنتِي المنتصر حتى كاد أن يسقطه من هودجه، ثم بال الفيل على نحوٍ مستمر وثابت حتى كاد بوله أن يغمر الجزء الخلفي من قاعة المسرح الرئيسة. جُو كَاوِل، *ثلاثون عاماً بين الممثلين في إنجلترا وأميركا* (نيويورك: هَاربَر آند برَذَرز، 1844)، 63–5. ثم ألف نُوَا مسرحية أخرى عن زحف إيتِن لم تعد متوفرة سماها *يوسف قَرَملي، أو حصار طرابلس*.

(3) صموئيل وُدرَف، *يوميات رحلة إلى مالطا. واليونان. وآسيا الصغرى، وقرطاج. والجزائر. وبورت مَاهُون، وإسبانيا. في العام*

(كعلي باشا الرهيب) بوصفهم بهيميين لا يرحمون (رفقة الصورة المغايرة للعذراء اليونانية المسبية) في دعاية المعجبين ببلاد الإغريق وحضارتها وفي شعرهم أيضاً. احتفت قصيدة غنائية تم غناؤها في عيد ميلاد جورج واشنطن بعزم اليونانيين على «سحق قوة الطاغية المُعمَم» و«الإطاحة بالمسلم الذي لا يرحم».[1]

شغف أميركيون كثر بالقضية اليونانية لدرجة أنهم عدوا أي سلوك معيب أو مخز يأتون به ناجماً عن الاضطهاد التركي.[2] وضح أحد المؤرخين أنَ «الصحافة، وأدوات [تشكيل] الرأي العام الأميركي الأخرى، قد بالغت في تصوير فظاعات [الجيش] التركي وأطنبت في الحديث عنها، إلا أنها، وعلى الرغم من ذلك، لاذت بالصمت تجاه الأعمال الوحشية التي ارتكبتها القوات المسلحة اليونانية».[3] كشف هنري إيه. ڤِي. بُوست– ممثل اللجنة اليونانية، بنيُو يُورك– في إيجة عن هذا التحامُل ضد الأتراك حتى عندما يحاول وصف ذلك. معترفاً أنَ «وحشية [التركي] وقسوته معظَمةٌ بشدة في عقول الجهلاء والهمج»، ثم يواصل بُوست وصفه أنَ التركي عندما يكون مسالماً فهو «حيوان حسن الطباع»، لكن «ما إن يُثار– وما إن يُغضَب، حتى يتحول إلى حيوان متوحش.. يمزق ويسفح الدماء بلا رحمة حيثما يجد فريسته». «حتى إن حسن ضيافته وشجاعته ليستا سوى فضائل همجية»، يجزم بُوست، مُلمحاً إلى تراث إسماعيل التوراتي، «وسيظل وحشياً، وعنيفاً، ودموياً، حتى يتم الدمار الذي جُلِب من الصحراء لِأجله».[4]

ورغم العاطفة شديدة الانفعال المناصرة لليونانيين والتي تُدين التركي المُعمَم، فإن حكومة الولايات المتحدة، ملتزمة بمبدأ مونرو، قد ظلت على الحياد في أثناء حرب استقلالهم. ومن السخرية القول إن الأتراك فسروا هذا الحياد كإشارة على «مزاج ودي»، عادين أنَ الأميركيين

1828 (هارتفورد، كِنتِكت، 1831)، 140؛ فِشَر هَاو، ***مشاهد مقدسة ومشرقية*** (نيويورك: إم. دبليو. دُود، 1854)، 109؛ جون إل. ستيفنز، ***حوادث رحلة في مصر. وممالك الجزيرة العربية. والأرض المقدسة*** (1837؛ نُورمَان: مطبعة جامعة أُوكلاهُومَا، 1970)، 152.

(1) وردت في [كتاب] هَارِس جون بُوزَاس، ***الاستقلال اليوناني وإسهام أميركا في تلك القضية*** (رتلاند، ڤيرمونت: ذا طَتِل كومباني، 1934)، 190–1.

(2) ***نظرة عامة على نشأة البحرية الأميركية، وتطورها. وإنجازاتها الرائعة*** (بروكلين، نيويورك، 1828)، 426.

(3) إي. إم. إيرلي، «الاهتمام الأميركي بالقضية اليونانية»، ***أميركن هِستُركَل رِڤيو***، المجلد 33 (تشرين الأول 1927): 62.

(4) هنري إيه. ڤِي. بُوست، ***زيارةٌ إلى اليونان والقسطنطينية في 1827–8*** (نيويورك: سلايت آند روبنسن، 1830)، 310–11، 411–12.

«وإن لم يكونوا إسلاميين تماماً، فإنهم قد كانوا أفضل من المسيحيين إلى حد بعيد».[1] لقد ساعدت وجهة النظر هذه الولايات المتحدة، في آخر الأمر، على توقيع معاهدة تجارية مع السلطان محمد الثاني سنة 1830، في السنة ذاتها التي أصبحت فيها الجزائر مستعمرة فرنسية. ونتيجة لاستقلال اليونان وتوسع روسيا خارج حدودها، تقلصت مكانة الإمبراطورية العثمانية لدرجة أن القيصر نيكولاس الأول قد شخّص حالتها سنة 1833، عبر مقولته الشهيرة، بـ «رجل أوروبا المريض».

وكان ضمن السياق الثقافي لحرب الاستقلال اليونانية (بمحاولاته الرمزية لإضعاف الطاغية التركي باستخدام كناية حول رجل مريض مجرد من الصفات الإنسانية) أنِ ارتحل المسلم[2] الأكثر شهرة، والذي لم يزر شواطئ الولايات المتحدة بعد، إلى الساحل الشرقي. ففي 16 نيسان 1826، احتشد جمع من النيو يوركيين في نَاشُونَال هُتِل National Hotel لمشاهدة أول ظهور علني غير محتمل لتركي كان، بالنسبة إلى جيمس كُوك، الـ «المُسلِي المدهش لآواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر».[3] كانت هذه الشخصية العالمية المشهورة

(1) هَاو، *مشاهد مقدسة ومشرقية*، 210—1.

(2) إشارة إلى لاعب الشطرنج الآلي الذي عرف بـ «التركي» (أنظر الهامش أدناه). المترجم.

(3) جيمس دبليو. كُوك، *فنون الخداع: اللعب بالحيلة في زمن بَارنَم* Barnum (كيمبريدج، ماساتشوستس: مطبعة جامعة هارڤارد، 2001)، 232. إن أول معالجة أميركية شاملة لسيرة التركي الآلي automaton في أميركا كتبها جورج أَلِن، أول «مؤرخ أميركي»، [بعنوان] «تاريخ لاعب الشطرنج الآلي في أميركا»، [وردت في كتاب] دانييل وِلارد فِسك، *كتاب أول مؤتمر شطرنج أميركي* (نيويورك: رَد آند كَارلتن، 1859)، 420—85. كما اشتملت المعالجات الحديثة على [كتاب] جيرالد إم. لِيفِت، *التركي، لاعب الشطرنج الآلي* (جيفرسن، كارولاينا الشمالية: مَاكبَارلَند آند كومباني، 2000) والذي اشتمل على وثائق ومصادر مهمة مختلفة، و[كتاب] تُوم ستَاندج، *التركي: حياة آلة القرن الثامن عشر الشهيرة التي تلعب الشطرنج وأحوالها* (نيويورك: وُوكَر آند كومباني، 2002). كما اشتملت المقالات والفصول البحثية التي تناولت الـ «تركي» على [مقالة] جيمس دبليو كُوك الأصغر «من زمن المنطق إلى زمن بَارنَم: لاعب الشطرنج الآلي العظيم ونشوء الخِداعية illusionism الثقافية الڤكتورية»، [مجلة] *ونترثر بورتفوليو*، المجلد 30، العدد الرابع (شتاء 1995): 231—57؛ ستيفن بِي رَايس، «إفساح الطريق أمام الآلة: آلة مَازِل التي تلعب الشطرنج والثقافة الأميركية في حقبة ما قبل الحرب الأهلية»، [مجلة] *ماساتشوستس هِستُرِكَل صُوصَيتِي*، المجلد 106 (1994): 1—16؛ إيرنست وِتنبيرغ، «كِش!: سيرة التركي الغريبة»، [مجلة] *التراث الأميركي*، المجلد الحادي عشر، العدد الثاني (شباط 1960): 34—7، 82—5. وانظر، أيضاً، [كتاب] تشارلز مايكل كَارل، *لاعب الشطرنج الآلي العظيم* (نيويورك: دُوڤَر، 1975). [إضافة: التركي الآلي هو عبارة عن آلة تلعب الشطرنج صنعها الهنغاري بارون ڤُولتغَانغ ڤُون كِمپلِن (1734—1804)، سنة 1769، وأطلق عليها اسم: التركي الذي من برَاتِسلاڤَا. ومنذ ذلك الحين صارت تلك الآلات تعرف بـ «التركي الآلي»، والتي اكتسبت، في مراحل لاحقة، أسماء عدة باختلاف صناعها، كان آخرها «عجيب Ajeeb» النسخة الأميركية طبق الأصل عن الآلة الأصلية، والتي اختفت أثناء الحرب العالمية الثانية. (المترجم)].

هي لاعب الشطرنج الآلي العظيم - مرتدياً أردية ويعتمر عمامة تركي- والذي كان متعهد الحفلات الباڤاري جون مَازِل (والذي عرف أيضاً بصانع لاعب الشطرنج الآلي) قد أدخله إلى الولايات المتحدة قبل شهرين من ذلك. لقد دشن مَازِل، بهذا العرض، جولة استمرت لأكثر من عقد قام من خلالها بعرض التركي كأحد الأدوار المركزية لعرض ناجح طاف نيويورك، وبوسطن، وفيلادلفيا، وواشنطن، وريتشموند، وبِتسبِيرغ، وسِنسِنَاتِي، ونيو أورليانز، قبل أن يلاقي مَازِل حتفه في 1838 على متن سفينة عائدة من هاڤانا، في كوبا.

كانت الفتنة المركزية للاعب الشطرنج الآلي كامنة في توليفته الغريبة المتمثلة في ذكائه البشري وأفعاله الميكانيكية، منتجة ما أطلق عليه كُوك «أحد الألغاز الثقافية العظيمة في الحقبة الحديثة».[1] كان مَازِل يجر، في بداية العرض، خزانة على عجلات برقعة شطرنج في أعلاها وثلاث دُرَف فوق دُرج طويل في واجهتها. وكان يجلس على مقعد خلف الخزانة مجسم غير عادي لتركي خشبي معمم، دون أية تعبير، بلحية سوداء، وعينين رماديتين، وساقين متصالبتين، حيث قدمه ذات الخف موجهة إلى الجنب ويده اليسرى تحمل غليوناً تركيا عُرِف بالشِبُق Chibouque [أو الجبق]. وكان مَازِل يفتح الدرف تباعاً، أو ينزعها، ثم يدعو الحضور إلى معاينة تجاويفها التي كانت إما فارغة أو محشوة بتشكيلة معقدة من عجلات، ومسننات، وَروافع كان يُظهِر من خلالها ضوءَ شمعة. وعندما تُدار الخزانة تُرفَعُ أردية التركي كاشفة عن درفتين بعشر بوصات في فخذه وأسفل ظهره، واللتين تكشفان، حين تفتحان، عن عدم وجود أي آدمي داخل المجسم. كانت تفتح الحجيرات الصغيرة والدرف فتؤخذ منها أحجار الشطرنج على طول وسادة وضعت تحت مرفق التركي وبعد أن يتم إزالة غليونه.

وخلال اللعبة، كان يضع مفتاحاً في الخزانة ويدير ذراع التدوير محدثاً صوتاً طاناً يدوم لعشر أو اثنتي عشرة نقلة يقوم بها التركي قبل أن يتم إعادة التدوير ثانية. كان التركي يحظى بامتياز النقلة الأولى، إلا في الحالات التي يكون فيها خصمه مبتدئاً، أو امرأة، أو شخصية شهيرة. وما إن يقوم المتحدي بنقلة على الرقعة الموضوعة على طاولة منفصلة على بُعد اثني عشر قدماً، حتى يكرر مَازِل النقلة على رقعة التركي. وبناء على طبيعة النقلة، فإن التركي، وبِـ «كل عظمة السلطان»، يهز رأسه مُتفحصاً الرقعة، ثم يومئ برأسه ويدير عينيه، أو يعيد

(1) كُوك، *فنون الخداع*، 33.

الحجر إلى موضعه السابق، أو يحركه إلى الخارج إن تبين أنَ النقلة غير قانونية.[1] وخلال دوره، يرفع التركي يده اليسرى، واضعاً إصبعه على حجر ممسكاً به، ثم يحركه بطريقة ميكانيكية إلى مكان هجوم جديد إلى أن يكسب الحق في القول بصوت عال [وبالفرنسية] «كِش! Echec» ثم، في آخر المطاف»، كِش مات Echec et Mat». ولقد بين إدغار ألان بُو، في مقالته الشهيرة حول لاعب الشطرنج الآلي (1836)، كيف ساعد «تصرف التركي غير الطبيعي والمصطنع» على الخداع الميكانيكي الذي مارسه لاعب الشطرنج؛ وكذلك ملامحه «المختلفة»، وأسلوبه «المُتعامِد الأخرق الذي يفتقر لأية سلاسة» في تحريك الحجارة على الرقعة.[2]

لقد شجعت براعة هذا الشيء الغريب وتعقيده على إجراء تحليل وفحص دقيق [لماهيته]. ويكمن التركيز الجوهري لهذا الاستقصاء في تشديده على ما أطلق عليه بُو بـ «أسرار تطوره»، وهو عمل تمثل في سبر أغوار المبدأ الذي يحكم طريقة عمله الآلية الذّكية المزعومة.[3] لقد تم كشفُ سر طريقة عمل التركي من قبَل مراهقَين أثناء تلصصهما عليه من سطح بيت مجاور، فقامت [صحيفة] *بالتيمور غَازيت*، في حزيران لسنة 1827، برواية ما شاهداه، لكن [مجلة] *ناشونال إنتِلجَنس* عدت ما اكتشفاه مجرد شائعة أطلقها مَازِل نفسه لتعزيز الاهتمام بعمله.[4] ولم يتم الكشف علانية عن طريقة عمل التركي بكافة جوانبها إلا سنة 1840، وبعد تجمع قاده جون كيرسلِي، الفيزيائي الشهير، لجمع المال من أجل إعادة إحياء التركي، وتشريح تركيبته البنيوية، والتحقق من سره. كان المحارب الخشبي يُدار، في الواقع، من قبل مدير مختبئ في الخزانة (وقد قام وليام شلَمبرغَر، أحد أساتذة الشطرنج، بهذا الدور لمعظم فترة عمل مَازِل في أميركا)، والذي كان يتحرك برشاقة على كرسي مُنزلق كلما فتح مَازل الدرف والأدراج، مستخدماً جهازاً يُسمى البانتاغراف pantagraph[5] لتحريك ذراع التركي، ولفحص

(1) جون تِمبز، *حكايات عن مخترعين ومكتشفين في العلوم والفنون المفيدة* (نيويورك، هاربر آند برَذرز،1860)، 91.

(2) إدغار ألان بُو، «لاعب شطرنج مَازِل»، [مجلة] *صَدِرن لِترِري مَاسِنجر*، المجلد الثاني (نيسان 1836): 318–26؛ أعيد طبعها في [كتاب] لِيفِت، *التركي، لاعب الشطرنج الآلي*، 232–3.

(3) بُو، «لاعب شطرنج مَازِل»، [وردت في كتاب] لافِيت، *التركي، لاعب الشطرنج الآلي*، 232–3.

(4) ألِن، «تاريخ لاعب الشطرنج الآلي»، 452.

(5) البانتاغراف pantagraph (أو البانتوغراف pantograph): هيكل من أربعة قضبان متصلة مع بعضها بكشل متوازي أضلاع ذي جوانب ممتدة. (المترجم).

الأقراص المغنطيسية التي تحت اللوح الذي يسجل نقْلات خصمه بمساعدة شمعة كانت حماوتها تُوزع من قبل أنابيب عبر قمة رأس التركي، وبحيث كان منظر الشمعدان الموجود فوق الخزانة يُغطي على رائحة احتراقها.

لقد رسم كتابان حديثان لجيرالد إم. لِيڤِت وتُوم ستَاندِيج خريطةَ تاريخ سيرة لاعب الشطرنج الآلي وغموضها، والتي امتدت لخمسة وثمانين عاماً منذ اختراعه قرب ڤيينا، سنة 1769، وحتى هلاكه، سنة 1854، في حريق نيويوركي بالمتحف الصيني (والذي كان يعرف، في السابق، باسم متحف بييلِي). سجل لاعب الشطرنح الآلي انتصارات على خصوم بارزين كنابوليون، وفريدريك العظيم، وبنجامين فرانكلين، وآندرو جاكسون، والسلطان نفسه في القسطنطينية. كما جذبت شعبية لاعب شطرنج مَازِل اهتمام المؤرخين الثقافيين لحقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية الساعين إلى تفسير دلالة الوظيفة التي قام بها التركي. فقد أول ستيفن بِي. رايس [وظيفة] لاعب الشطرنج الآلي بوصفها موضعاً «مثالياً للعمل الاجتماعي للمنتَج الآلي» التي رافقت نزعة الطبقة العاملة إلى إعادة تنظيم العمل إبان ثورة السوق. واحتفت [دراسة] جيمس كوك، *فنون الخداع: اللعب بالحيلة في زمن بَارنَم*، بلاعب الشطرنج الآلي بوصفه «أول عرض في تاريخ الأعمال الترفيهية الأميركية الذي يجعل من إثنية ملتبسة مصدراً دائماً (ومربحاً) لوسائل الترفيه الشعبية.[1] كما صورت «الإثنية» التركية لاعبَ الشطرنج الآلي كمنتج اصطناعي فاتن لإسلاموية حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية، وإن استقصاء هذا البُعد يكشف عن تبصُرات جديدة في سياق الدلالة الثقافية للعروض التي قام بها مَازِل، وفي سياق المواقف الأميركية تجاه قوة المسلمين ورجولتهم خلال عشرينيات القرن التاسع عشر وثلاثينياته.

لقد ضاعفت المسألة الغامضة للاعب الشطرنج الآلي من التحدي الذي واجه الغربيين في فهم دلالة هيمنة الإسلام الدنيوية وصراعه ضد الثقافات المسيحية لأوروبا الشرقية. كما ساعد التكوين الثقافي للاعب الشطرنج الآلي، والمحيط الهنغاري–النمساوي الذي نشأ في داخله وتطور، على تفسير شيء من الرمزية الاستراتيجية لهويته المسلمة. ففي 1789، فسر [جوزيف فريدريش] فرَايهر رَاتشنِتز «مِيزة» الثياب التركية للاعب الشطرنج الآلي وغليونه

(1) كوك، *فنون الخداع*، 34.

«الأنيق» في ضوء تأثيرها في تكبير شكله الخارجي لدرجة أن الخزانة تبدو وكأنها أصغر مما كانت عليه في الواقع، وبذلك تحافظ على الصورة البصرية الخادعة للخزانة بوصفها غير مؤهلة لأن تحتفظ بآدمي في داخلها.[1] (لاحظ بُو، في مقالته، أنَ التركي كان أطول من مَازِل بثماني عشرة بوصة، على الأقل، عندما يقف إلى جانبه، حتى ولو كان التركي جالساً.[2]) وكان للعبة الشطرنج نفسها أصلٌ مشرقي، وكانت تعرف بـ «لعبة مشرقية» نشأت في الهند خلال زمن ظهور النبي محمد تقريباً.[3]وبدرجة أكثر أهمية، فإن العرض الأصلي الذي قام به بَارون وُولفغَانغ قُون كِمبلِن لابتكاره أمام ملكة النمسا في بلاطها الملكي، سنة 1770، قد حدث بعد ما يقرب من سبعة وثمانين عاماً بعد اندحار الجيوش العثمانية على أبواب ڤيينا. كما أدى قيامه بإلباس لاعب الشطرنج الآلي ثياباً في هيئة تركي إلى الربط الذّهني الواضح بين ذكائه المعبر عن الشعور بالنصر وقوة العثمانيين الدنيوية وتاريخهم الطويل في مباغتة ملوك البلقان وبيزنطة.[4]

وقرب موعد العروض التجارية الأميركية للاعب الشطرنج الأميركي التي أدارها مَازِل، كان الجيش الروسي يجبر العثمانيين على التراجع أبعد باتجاه آسيا، وكان اليونانيون في معمعان محاولتهم الدامية لنيل استقلالهم عن الإمبراطورية. ولقد ألقى الصراع التاريخي المعاصر في أرض المعارك الحقيقية بين اليونانيين والعثمانيين بظلاله على الانتصارات المرحة التي حققها التركي داخل ميدان صراع [وسائل] التسلية الأميركية. كانت الصحافة تروي يومياً أحداث

(1) فرَايهَر زُو رَانشنِتز، *عن لاعب الشطرنج* Ueber den Schachspieler (لايبزِغ وَدرِسدِن، 1789) [وردت مترجمة عن الألمانية في كتاب] ليفت، *التركي، لاعب الشطرنج الآلي*، 214.

(2) بُو، «لاعب شطرنج مَازِل»، [وردت في كتاب] ليفت، *التركي، لاعب الشطرنج الآلي*، 233.

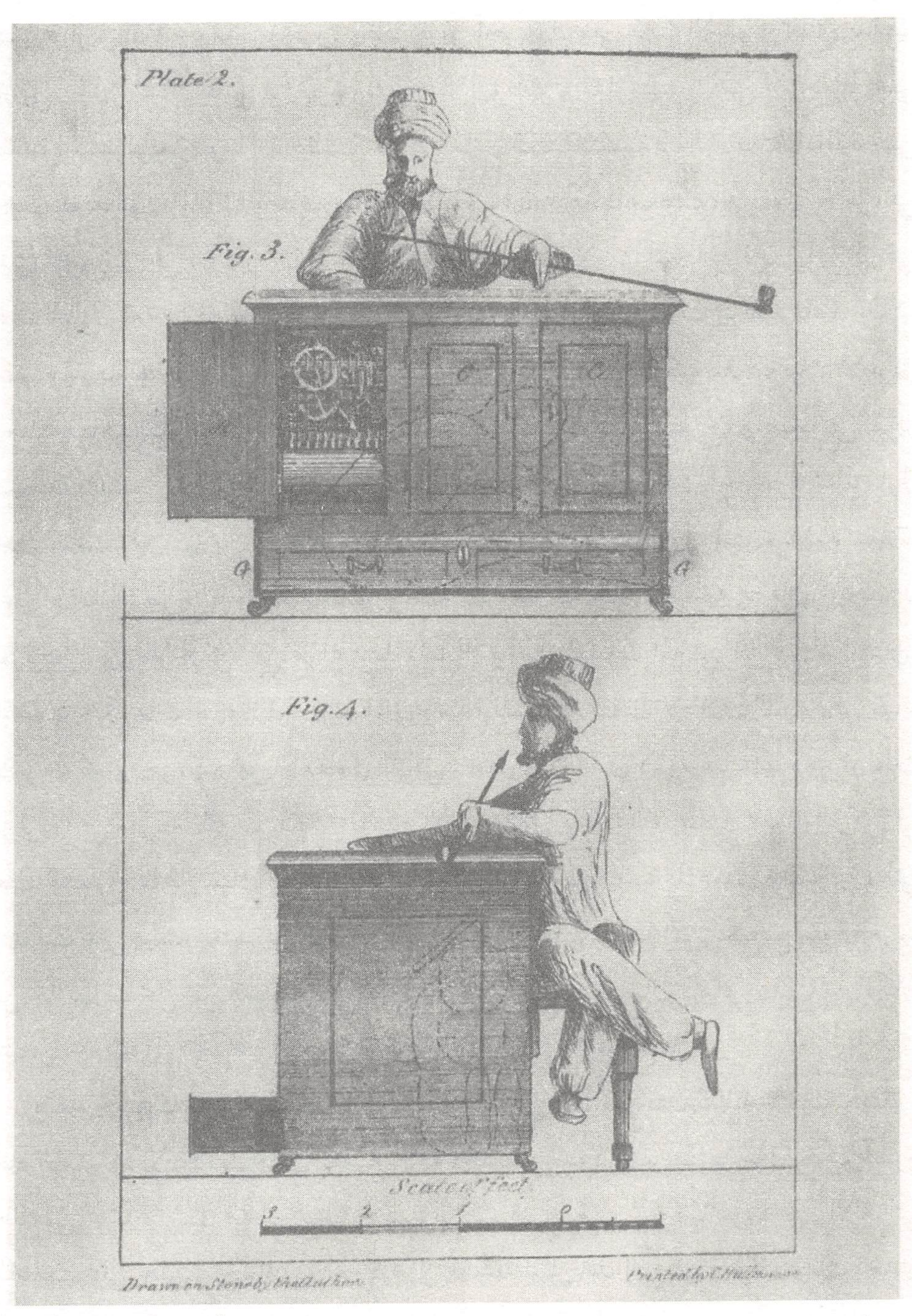
(3) لقد حمل الرسم التزييني لأبي الهول على غلاف [مجلة] *تِشس مَنثلي* التعليق التالي: «من الشرق أتت لعبة الشطرنج Ex Oriente est Ludus Scaccorum».

(4) يستقصي جيمس كُوك طرائق تحول دلالة [طريقة] عرض لاعب الشطرنج الآلي وتقديمه إلى الجمهور في ضوء تحول وظيفته من شيء غريب لفت أنظار حركة التنوير الأوروبية إلى سلعة تسلية أميركية. ومع ذلك، وعلى الرغم من تنويهه أنَ لغز لاعب الشطرنج الآلي قد نشط مداولة مسائل ثقافية بعينها كمثل «طائفة واسعة من منافسات جيُو-ثقافية geo-cultural مُرمَزة ومتصارعة داخل آخر غير غربي مصوَر على نحو مبالغ فيه»، فإن انتباهه إلى الدلالات المحتملة للاعب الشطرنج الآلي يقاوم استقصاء كاملاً للمعاني المتحولة لأتركة Turkishness لاعب الشطرنج في أثناء جولته في الولايات المتحدة. كُوك، *فنون الخداع*، 71. ولقد اقترح كُوك، في مقالته التي نقحها لتكون أحد فصول كتابه، *فنون الخداع*، «أتركة لاعب الشطرنج الآلي» قد وُظفت، في الولايات المتحدة، كدلالة signifier على آخر ثقافي مُعيَن وواضح»، ولم تكن لها أية «تأثيرات رمزية محلية ممتدة». كُوك، «من عصر المنطق»، 2.

خسارة فريق لقلاع ومدن وجزر، وظفر فريق آخر بها. وفي ذات الأسبوع الذي بدأ فيه التركي بأول اشتباك علني في نيويورك، خسر اليونانيون مقاومتهم البطولية للحفاظ على [مدينة] مِيسُولُونغِي. وما إن حظيت عروض مَازِل العلنية بشعبية في الولايات المتحدة حتى زحف العثمانيون إلى أثينا وحاصروا قلعة الأَكروبُول، غير أنها سقطت، في نهاية الأمر، في أيدي العثمانيين في 24 أيار 1827. وفي أول سنة له في الولايات المتحدة، فإن براعة التركي الفائقة على رقعة الشطرنج قد ضارعت تقدم العثمانيين (بمساعدة قوات إبراهيم باشا، حاكم مصر) واستعادتهم لمناطق خسروها في [إقليم] إيجة. إن النزعة الأميركية المعجبة ببلاد الإغريق وحضارتها، والتي عملت كقرينة ثقافية لتأويل التركي اللاعب للشطرنج، واضحةٌ في تقرير لصحيفة بالتيمور، في الثامن من أيار، زعم أنَ «السلطان الأعظم [الذي اخترعه] السيد مَازِل يحظى باستقبالين كبيرين كل يوم، وبما أن النساء مهتمات كثيراً، في الوقت الحاضر، بنقلاته [على رقعة الشطرنج] – وربما يحملن وجهة نظر مدركة لحال اليونانيين– فإنهن يحضرن العروض، بين الآخرين، في مواعيدها تماماً.»[1] وتحت الضغط المحلي الداعم لليونانيين، تدخّلت حكومات بريطانيا، وفرنسا، وروسيا، للمطالبة بوقف لإطلاق النار، وفي نهاية الأمر، تم تدمير جزء كبير من الأسطول التركي– المصري (والذي ضم سفناً عديدة من الممالك البربرية) في معركة نَاقَارِينُو في 27 تشرين الأول 1827. وهكذا تم إطلاق حملة التركي في لعب الشطرنج داخل سياق الكشف عن تأثير العوامل الجيوسياسية لـ «مسألة المشرقية» التي اشتملت على هيمنة العثمانيين الانحطاطية وعلى المسألة السياسية التي تستطيع القوة الغربية من خلالها أن تحل محل السلطة العثمانية في الشرق. إن فهم السياق الثقافي هذا يقدم أفكاراً متبصرة جديدة إلى الجماهير الأميركية حول دلالة التركي الإسلاموية.

ولقد جسدت الجولة الشعبية التي قام بها التركي الآلي مواقف ثقافية غامضة ومتغيرة تجاه الاستبداد الإسلامي خلال توسيع الأمة الجديدة لحدود ديمقراطيتها تحت حكم آندرو جاكسن. ومما لا شك فيه أنَ عملية تجسيد التركي قد أضفت غموضاً غريباً على الآلة التي ساعدت على جذب الجماهير الأميركية إلى سلسلة المباريات التي تمت. ولقد بينت إحدى المقالات [ذلك] بقولها «نعترف أننا ميالون أيضاً إلى القول إن سبب ذلك عائدٌ إلى نوع

(1) *بالتيمور أمِرِكَن آند كُميرشِال ديلِي آدفِرتايْزر* (8 أيار 1827)، 2. وشكراً لِتُوم نُولز من الجمعية الأثرية الأميركية على هذا المصدر.



الشكل 1. 4: رسم روبرت وِلِس على الحجر هذه الصور للتركي الآلي الذي يضع ساقاً على أخرى ، حاملاً غليونه التركي الطويل، أثناء محاولاته تخمين الطريقة التي يختبئ فيها مُشغِّله داخل [الخزانة]. محاولةٌ لتحليل [طريقة لعب] ***لاعب الشطرنج الآلي*** الخاص بالدكتور دي كِمبِلِن (لندن: بُووث، 1821).

من الخوف الخرافي الذي استبد باللاعبين الذين وجدوا أنفسهم في مواجهة تركي خشبي بلحية سوداء».[1] كما شعر وِيير مِتشِل بذات الهالة [الناجمة] عن «رعب غامض بعينه»، عندما اعترف أنَ التركي «بعينيه الدائرتين وبكل صمته، سوف يستحوذ على رؤاك الليلية لليال كثيرة بعد ذلك».[2] على السطح، مثل التركي الذي لا يُقهر توليفة من قوة استراتيجية وبراعة فنية مكنت الإسلام من الهيمنة على كافة أرجاء آسيا وأفريقيا. لكن تلك القوة، وعلى الرغم من أنها تقوم على فرضية صفاء refinement المنطق العقلي، قد بدت مجردة من الصفات الإنسانوية للخِيار التعبيري. فمن جهة، فإن طريقة لعب التركي الوقورة الهادئة قد حولت وظائفه إلى فعل روتيني كاجتراحات الفاعلية شبه الآلية التي تحكمها الصُدفة chance والجَبرية fatalism أكثر مما يحكمها الذّكاء الإنساني. «يؤمن الأتراك إيماناً مطلقاً بالقضاء والقدر مما يحول من دون قيامهم بأية تدابير وقائية ضد الطاعون والشرور الأخرى، كتب يونانيٌ أسره العثمانيون، «كما يقاسون الألم والبلوى بصبر وجَلَد».[3] ومن جهة ثانية، فإن إخفاق الجماهير الغربية في النفاذ إلى مبادئ عمل التركي قد أظهرت بوضوح معظم القوى السحرية للعِرافة المشرقية، التي كان التضلع فيها ينم عن دوافع خفية لا تدرَك. أظهرت براعة التركي الخارقة للطبيعة في التغلب على خصومه، وخداع كل من يأتي لمشاهدته، غموضَ قدرته على كسب المريدين ضمن ما عده الغربيون هرطقةَ الإسلام الفاسدة.

ورغم أن التركي قد بدا قادراً على الفوز بمعركة رقعة الشطرنج ذات الأربعة والستين مربعاً، إلا أنه، في نهاية الأمر، كان خاسراً في الحرب العالمية للسياسات الثقافية. ولقد كان الذّكاء الذي بدا وكأن التركي يجسده عُرضةً لشبهة الحقيقة القائلة أنَ لاعب الشطرنج الآلي قد كان من إبداعِ مسيحيٍ أوروبي، والذي احتوى قوتَه داخل آلة ميكانيكية استعملت للتسلية والربح. كما أدى الفصل بين فطنة التركي العقلية وإنسانيته إلى احتواء براعته التآمرية، على نحو فعّال، كما شلت حركتها أيضاً، ثم أظهرت لاعب الشطرنج الآلي ككناية عن جوهر تجرد الرجولة الإسلامية من الأحاسيس والمشاعر. إن اختزال السلطنة العثمانية (والتي كانت

(1) [مجلة] *لِفنغ ايبج Living Age*، المجلد 22 (18 آب 1849): 293.

(2) كتب وِيير مِتشِل: «نعترف، إلى يومنا هذا، برعب غامض محدد تحدثه ساقاه المتصالبتان الأبديتان، وجبينه المُعمم، ونشاط يده اليُسرى»، [وردت في كتاب] ليڤت، *التركي. لاعب الشطرنج الآلي*، 237.

(3) *الحكاية الشخصية لكابدات جيه. ستيفانيني* (نيويورك: ڤاندَربوول آند كُوول، 1829)، 71.

القائد الروحي للإسلام السني أيضاً) وتحويلها إلى مجرد رمز ميكانيكي قد وفرت الدلالة المادية على فرضية إدوارد سعيد عن قوة الاستشراق الاستطرادية لتجنب جوهر الإسلام والعمل، بدلاً من ذلك، على بناء المشرق بوصفه التعبير عن الرغبة الغربية وسيطرتها. سمح لاعب الشطرنج الآلي للأميركيين المنحدرين من أصول أوروبية أن يصنعوا شكلاً للقوة التركية واستبدالها بوسيلة تهكمية تُعبر عن البراعة المطلقة للعلم الغربي. لقد صور التركي الآلي المورد الإسلاموي للمنطق الفلسفي على نحومبالغ فيه، طامساً، في الآن ذاته، آثار الإسراف الحسي للمسلمين. كما أصبحت رغبة التركي الاستبدادية، في نهاية الأمر، بعيداً عن كونها الخطر الذي روج له، إبداعاً دراماتيكياً للذّكاء الغربي الذي كان قادراً على ملء الفراغ الذي خلفه الإسلام، وإحيائه، وامتلاكه لتوليد طاقات إمبريالية جديدة من أجل تقدمه الثقافي الخاص به. ومثلما قام التركي بهزيمة المَلَكية عبر فوزه الساحق على مجموعة من الملوك على رقعة الشطرنج، فإن «ذكاءه» الاستبدادي وقوته قد تم توظيفهما لتقوية حيوية البراعة الجمهورية. ولقد مُني التركي بهزيمة نادرة في 23 أيار 1827، عندما سلم بهزيمته أمام تشارلز كاورل، آخر الأحياء الموقعين على وثيقة إعلان الاستقلال.

هيمنة القوة البحرية الأميركية، 1831

بعد أن واجه الأتراك هزيمتهم في حرب الاستقلال اليونانية بجرأة وعزم، توجهوا صوب البراعة التقنية الأميركية من أجل إعادة بناء أسطولهم البحري وتحديثه وإعادة تنشيط تجارتهم أيضاً. رفض مجلس شيوخ الولايات المتحدة فقرة سرية في المعاهدة المبرمة مع العثمانيين، والتي زودتهم مباشرة بالأخشاب والصناع المهرة في مجال بناء السفن. عرض العميد البحري ديڤِد بُورتَر – الدبلوماسي المعين حديثاً في تركيا، والجندي البحري السابق في الحرب الطرابلسية– دعماً بحرياً بديلاً لدى ترحيبه، في القسطنطينية، بالخبير البحري المهندس المعماري هنري إكفورد الذي أنجز ببراعة فائقة التصاميم المسجلة للسفن الأميركية خلال حرب 1812. وصل إكفُورد إلى تركيا، سنة 1831، بمركب شراعي حربي أدخل السرور إلى قلب السلطان، مما دفعه إلى تعيينه في منصب كبير البنائين البحريين لدى الإمبراطورية العثمانية، والمسؤول عن مَسفَن

بخمسمئة عامل (ضم مجموعة حراقات من مدينة نيويورك).[1] وبعد وفاة أكفورد سنة 1832، تواصل برنامج بناء السفن تحت قيادة فوستر رودِس، كبير العمال، وسرعان ما تم إعادة بناء الأسطول البحري الذي خسرته تركيا، في أثناء معركة نافارينو، وبحيث أصبح يعادل، في قوته، قوة أسطول روسيا في البحر الأسود. إن [ذلك] الدعم الذي أدى إلى وجود القوة البحرية الأميركية في العاصمة التركية قد قابله، وعلى نحو درامي، مصير واحدة من أوائل سفنها– [سفينة] *جورج واشنطن*– والتي تلقت معاملة مهينة كسفينة مغتصبة إبان وصولها إلى القسطنطينية قبل ثلاثين سنة من ذلك.

ويمكن قياس الهيمنة العالمية للقوة البحرية [الأميركية]، بوصفها تعبيراً عن قوة الأمة القادرة على دحر الاستبداد، خلال فترة حكم آندرو جاكسن، من خلال حدث آخر وقع في 1831. وعلى الرغم من أن هذا الفصل قد ركز على الاستجابات تجاه عنف المتوسط الإسلامي، فإن الامتداد العالمي لكل من التجارة الأميركية والمقاومة الإسلاموية للاستبداد قد ظهر عبر الاستخدام المفرط للقوة العسكرية للولايات المتحدة ضد المالاويين في جنوب شرق آسيا. ففي 1787، أصبحت سفينة تزن 300 طن تدعى *السلطان الأعظم The Grand Turk* (والتي خدمت كمركب قرصنة خلال الثورة) أول سفينة تجارية من مدينة سَالِم تبحر عبر مضائق مَلَقَة، وترجع من موانئ آسيا الشرقية محملة ببضائع نفيسة غريبة، مما أدى إلى ظهور شعار مدينة سالم: «حتى الميناء الأقصى للشرق الغني».[2] وفي تسعينيات القرن الثامن عشر، تأسست الجزيرتان الإسلاميتان، جاڤا وسومطرة، كمركزين تجاريين مهمين لشراء القهوة والفلفل، لكن، وبحلول عشرينيات القرن التاسع عشر، فإن النزاعات التي نجمت جراء الأعراف [التجارية] المرهقة قد أدت إلى احتجاز السفن الأميركية في موانئ الهند

---

(1) ديڤد بُورتَر، *القسطنطينية والمناطق المحيطة بها*، مجلدان (نيويورك: هاربر آند برَذَرز، 1835)، المجلد الأول: 13، 158؛ المجلد الثاني: 7–8. جلب إكفورد معه إلى القسطنطينية مجموعة من الإطفائيين للعمل كبنائي سفن؛ وبعيد عودتهم [إلى الولايات المتحدة]، أصبحت فرقة المطافئ تعرف باسم *الأتراك القدماء*، وكان ثمة رسم لأتراك بسيوف معقوفة على عرباتهم. أوغستين كوستللو، *إطفائيونا، تاريخ إطفائيات نيويورك* (نيويورك: إيه. إي. كوستللو، 1887)، الفصل 35، الجزء الرابع، رقم 44.

(2) بدأت طرق التجارة الأميركية مع الهند أبكر من ذلك. ففي كانون الأول لسنة 1784، رست سفينة *يونايتد ستيتس* (الولايات المتحدة) في ميناء بونديشيري على الساحل الشرقي (قرب المكان الذي جنى فيه إلياهو يل ثروته، قبل قرن من ذلك، حيث كانت تلك الثروة وراء إطلاق اسمه على جامعة يل). جي. بَاغَات، «الاحتكاكات الأميركية الأولى مع الهند، 1784–5، [مجلة] *نِبْتون الأميركي*، المجلد 31 (1971) : 38–48.

الشرقية. وفي سنة 1831، قام مالاويون من كوَالا بَاتُو بالاستيلاء على السفينة التجارية *فرندشِب* (الصداقة) فقتلوا خمسة من طاقمها، وصادروا حمولتها من التوابل والأفيون.[1]

ولم يتجاهل الرئيس آندرو جاكسن تلك الإهانة للشرف القومي، فقام على الفور، بإعطاء تعليمات جديدة إلى السفينة *بُوتُومَاك Potomac*، أفضل السفن الحربية في الأسطول البحري للولايات المتحدة، للإبحار إلى سومطرة والمطالبة بتعويض عن الخسارة والضرر اللذين لحقا بالولايات المتحدة نيتجة قتل المالاويين لمواطنين أميركيين. وبدلاً من اتباع التعليمات بالتحقيق في الحادثة، والتفاوض من أجل الحصول على تعويض ما، قام العميد البحري جون دَاونز بتمويه *بُوتُومَاك* كسفينة تجارية هولندية، وهاجم المدينة في فجر اليوم الذي تلا وصولها. أدت تلك الغارة الناجمة عن ذلك الموقف إلى حصد أرواح مئة مالاوي. ووفقاً لشاهد عيان:

> *لقد تم تحويل الجزء الأكبر من المدينة إلى رماد. كما أتت النار على السوق، ومكان السلع الرئيسي، ومعظم المنازل الخاصة. لقد تم تحقيق النصر الآن على المالاويين؛ ونشعر بالرضا العميق للثأر من هجومهم الوحشي على مواطنينا.*[2]

إن وصف آر.إن. رينولدز لرحلة بُوتُومَاك (الذي يصور في واجهته الأمامية شعار: «القوة البحرية مجدنا الوطني») يصور، وبطريقة رومانتيكية، زمرة من البحارة الأميركيين المسلحين على الشاطئ السومطري عند فجر اليوم الذي سبق هجومهم: «يا للمشهد الممتع الذي توجب عليهم تقديمه إلى العين الأميركية!.. لقد قدموا صورة كانت ناقصة، بكل المقاييس، عبر تلك اللمسات الفاتنة التي شرعت «السمو الأخلاقي».[3] ولقد سردت نشرة مطوية

(1) جيمس دَنكَن فيلبس، «سومطرة وتجارة الفلفل»، [وردت في كتاب] *مدينة سالم وجزر الهند الشرقية* (بوسطن: هُووتِن مِفلِن، 1947)، 92–100. وفي 1795، بدأت تجارة القهوة مع ميناء مسقط في شبه الجزيرة العربية (186).

(2) فرانسيس وَارِنَر، *رحلة بُوتُومَاك، حراقة الولايات المتحدة، حول العالم، خلال 1831–34* (نيويورك: لِيفِت، لورد آند كومباني،1835)، 91.

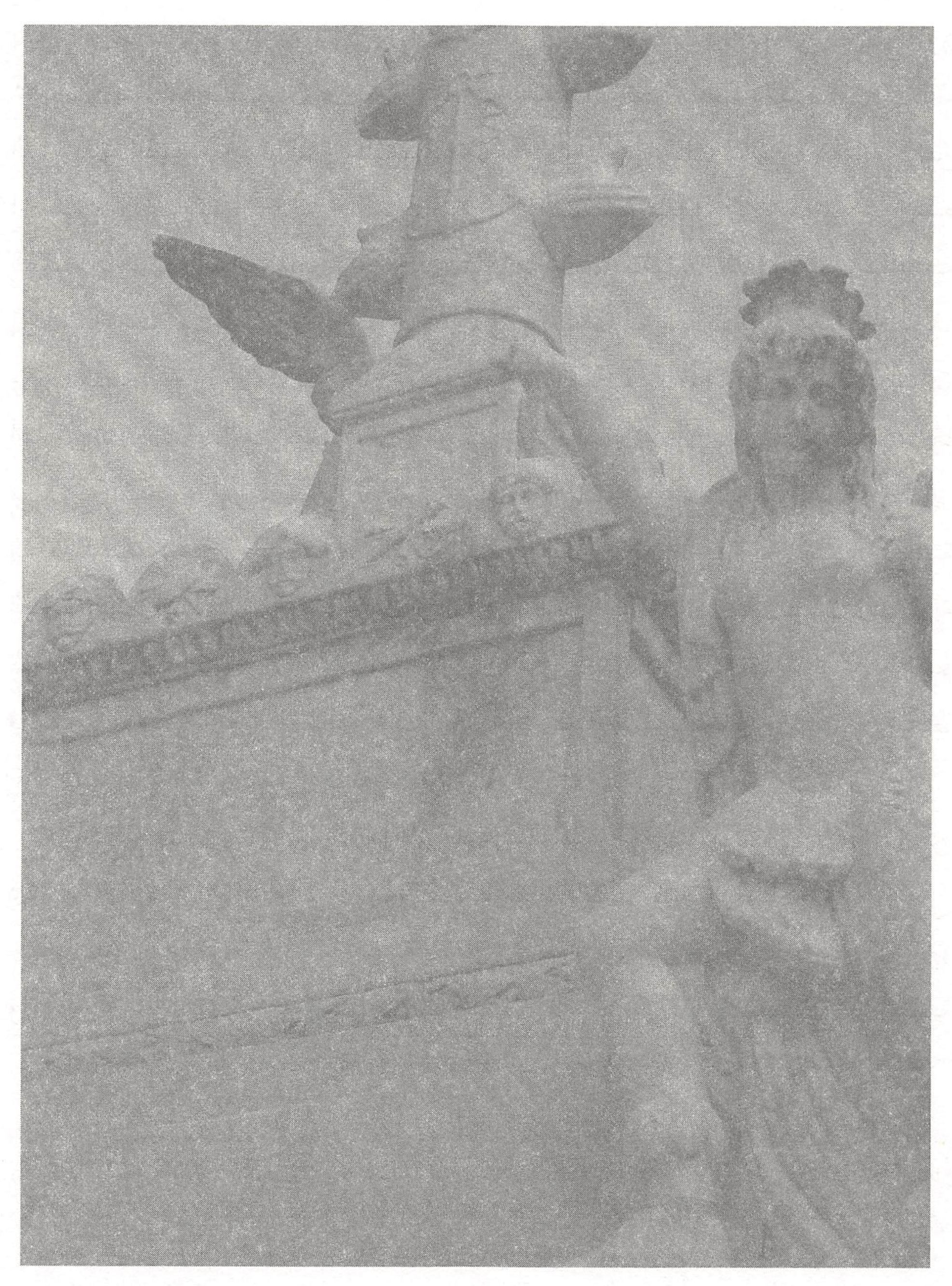
(3) جيه. إن. رينولدز، *رحلة حراقة الولايات المتحدة بوتوماك* (نيويورك: هاربر آند برَذرز، 1835)، 97، 109. بالإضافة إلى كتابي وَارِنَر ورينولدز، أنظر الأوصاف الثانوية التي قدمها ديفِد إف. لُونغ عن كوَالا بَاتُو، في مقالته «هديرٌ حربي: أول تدخّل حربي أميركي رسمي في آسيا»، [مجلة] *باسِفِك هِستُركَل رِيفيو*، المجلد 42 (1973): 143–62؛ وَ [مقالة] جون إم. بِلولِيفِك، «آندرو جاكسن والقراصنة المالاويون: مسألةٌ دبلوماسية وسياسية»، [مجلة] *تِنِسِي هِستُرِكَل كوَارتِرلِي*، المجلد 36 (1977): 19–29. وانظر، أيضاً، [مقالة] جيمس دبليو. غولد، «حساء توابل سومطرة وأميركا، 1784–

بعنوان «معركة بوتوماك مع المالاويين»، يبعث في بوسطن، القصة ذاتها، لكن من منظور مختلف لأحد أفراد طاقمها: كيف تقدم الأميركيون بشجاعة نحو «الجيش القرصاني» في أثناء الليل «ثأراً للضيم المحزن الذي كابده أصدقاؤنا وأمتنا،/من أولئك الشياطين القادمين من الجحيم». ولقد أطرى الرئيس جاكسن، في رسالته السنوية الرابعة إلى الكونغرس، على هذه الهجمات ضد «عصابة قراصنة خارجين على القانون»، مدعياً أنَ [تلك الهجمات] أدت إلى احترام علم الولايات المتحدة بدرجة أكبر، وأنها سوف تحول دون أية اعتداءات إضافية. وبعد تغلب البحارة الأميركيين على «الهمجيين» (الذين لم يعرفوا رب المسيحيين أبداً»)، أشارت النشرة المطوية)، رفعوا العلم الأميركي على متاريس كوَالا بَاتُو (مثلما فعلوا سابقاً في دِيرنِه) كرمز على رغبتهم في تأسيس مجد الأمة وشرفها في عيون العالم.[1] لقد تم تصوير القوة التزينية للأسطول البحري في القانون الرمزي للقوة القومية، على نحو مثير، وفي سنة الهجوم ذاتها على كَاولا بَاتُو، وذلك بإعادة موضعةٍ بارزة وجلية لِأكثر النصب التذكارية القومية المُحكمة الصنعة. وكان النصب البحري الذي يمجد ذكرى ستة ضباط فقدوا حياتهم في تفجير [السفينة] *إنتربِد*، خلال الحرب الطرابلسية، قد تم نقله من مَسفَن واشنطن إلى مكان بارز على الدكة الغربية لمبنى الكونغرس (الشكل 1. 5).

وكان النحات الإيطالي تشارلز مِيكَالِي قد شيد النصب الرخامي، في 1806–7، بتبرع من ديفِد بورتر (الذي تم أسره عندما جنحت السفينة *فيلادلفيا*)، يُظهر النصب عموداً بارتفاع خمسة عشر قدماً مزخرفاً بمقدَم سفينة حربية ومحاطاً بتمثيلات مجازية للشهرة، والتاريخ، والتجارة، وأميركا (التي تم تمثيلها كأميرة هندية). وتم تطويق قاعدة النصب العليا بأقنعة

1873»، *المجموعات التاريخية لمؤسسة إسِكس* *Essex*، المجلد 152 (1956): 83–152، 203–51، 295–348، خاصة 229–41.

(1) «معركة السفينة *بوتوماك* مع المالاويين. كتبها أحد أفراد طاقمها» (1832)، النسخة الأصلية محفوظة في المكتبة العامة لمدينة بوسطن. آندرو جاكسن، الرسالة السنوية الرابعة إلى الكونغرس، 4 كانون الأول 1832، [وردت في] *سجل مداولات الكونغرس*، المجلد التاسع، الجزء الثاني (واشنطن: غِيلز آند سِيتِن، 1833)، الملحق، الصفحة الثالثة. وفي رسالته التي في السنة السابقة، تحدث جاكسن عن إرسال **بوتوماك** رداً على «الهجوم الوحشي الجسور» الذي شنه «قراصنة مجرمون ينتمون إلى قبائل ذلك المجتمع الذي يعوق مسيرة التقدم الطبيعي بين الأمم المتحضرة». *سجل المداولات*، المجلد الثامن، الجزء الثالث (1832)، الملحق، الصفحة الرابعة. وثمة من وجد أن أفعال دَاونز ليست أفعالاً سامية ولا أخلاقية، ذاك أن نساء المالاويين وأطفالهم الذين لم يحملوا السلاح ضد الهجوم قد قتلوا في غارة كوَالا بَاتُو. ولقد شجبت القوى المناهضة لجاكسن، في الولايات المتحدة، تلك الأفعال، متهمة جاكسن أنه مستبد لإرساله الأسطول البحري إلى الحرب دون موافقة الكونغرس.



الشكل 1. 5: وجوهٌ موريسكية على النُصب التذكاري البحري (أو نصب طرابلس)، أقدم نصب تذكاري عسكري وطني. لقد تم استيراده سنة 1808، وهو الآن موجود في الأكاديمية البحرية الأميركية بِآنابُلِس، في ميرلاند. وفي 1860، نُقل إلى موقعه الحالي، وهو واحدٌ من أوائل النصب التذكارية القائمة على أراضي مبنى كونغرس الولايات المتحدة. الصورة للمؤلف.

لوجوه مسلمين وتذكارات من غنائم الحرب. وتنتصب هذه الوجوه الموريسكية المحفورة في الحجر، والتي تمعن النظر في أرضيات تاج العمود التي أمامها، كأدلة ملموسة على الطرائق العديدة التي كانت من خلالها التمثيلات الإسلاموية جزءاً لا يتجزأ من البنية الرمزية للقومية الأميركية المبكرة.[1] ولقد شدد تأريخ لِـ *معارك البحرية الأميركية*، نشر في العام 1831– وفي تعليق يمكن أن ينطبق على الموريسكيين والمالاويين– على نفع الإسلاموية التعارضية عندما استنتج أنَ «الأمة قد نالت شرفها الفريد بقهر سلالة قراصنة خارجين على القانون ومعاقبتهم، فلقد كانوا بلاءً راسخ الجذور ضد العالم المسيحي».[2]

(1) ويعد التحليل الذي قدمته جانِت إيه. هِدلي في مقالتها، «النصب التذكاري بلا جمهور: مسألة نصب طرابلس»، أفضل تحليل لغاية الآن، [مجلة] *وِنترذر بورتفوليو*، المجلد 29 (1994): 247–64. وانظر، أيضاً، [مقالة] سِي. إيه. رَايت، «نصب طرابلس»، *محاضر المجمع البحري للولايات المتحدة*، المجلد 58 (1932): 1930–41. وانظر *الوثائق البحرية*، المجلد السادس: 362، 365–6، 384–6، 497، 519، 572، 580. ولقد عرف النصب التذكاري بنصب طرابلس، وتم نقله، ثانية، إلى موضعه الحالي على أراضي الأكاديمية البحرية في آنابُلِس سنة 1860.

(2) *المعارك البحرية الأميركية*، 262.

الفصل الثاني

«تجفيف الفُرات»:
المسلمون، والألفية، والمشروع التبشيري الأميركي المبكر

اقتحام معقل الشيطان

«ماذا تقولين في رجل يتقدم نحوك بقَوام ضخم ولحية طويلة وعينين رهيبتين، على رأسه عمامة لو مدت لصنعت بطانية، يرتدي أردية طويلة متهدلة، وفي حزامه الكبير سيفٌ وأربعة مسدسات أو خمسة؟»، هذا سؤالٌ طرحه لِيڤِي بَارسِنز (أحدُ المبشرين الأميركيين الأوائل الذين تم إرسالهم إلى شرق المتوسط) على أخته في رسالة [وجهها إليها] من تركيا سنة 1820.[1] لقد تم تضخيم القوام الرهيب للتركي من لدن المنزلة التي أضفاها عليه إرث تفسير الكتاب المقدس، الذي صور الإمبراطورية العثمانية بوصفها «معاقل مملكة الشيطان». ومع أن بارسنز قد عَدَ نفسه مجرد «جُندُب» في نظر الأتراك، إلا أنه قد شعر أنه دُعي إلى الواجب العظيم لمجابهة جالوت Goliath المعاصر؛ [وَ] لأنه آمن أنَ [تلك المجابهة] جزء أساسي من المشروع المسيحي الهادف إلى الخلاص العالمي. «ما نحنُ في تلك الإمبراطورية؟»، سألَ بتواضع، «ما قوتُنا أمام لِوِيَاثَان Leviathan؟»[2] فبينما هو واقف في مسجد، في تركيا، حيث شيدت أولى الكنائس المسيحية في زمن بُول الرسول، شعر بارسنز بجو «يشبه السجن إلى حد بعيد أكثر مما هو مكان للعبادة»، ثم تفكر «أنه كان من المستحيل نسيان أن هذا الشعب يمتلك قوة لشن حرب ضد القديسين والتغلب عليهم»[3].

(1) *يوميات القس ليڤي بارسنز*، تحرير دانييل أو. مُورتِن، الطبعة الثانية (ڤيرمونت: تُشونسِي غُدرتش، 1830)، 248.

(2) مورتن، *يوميات*، 286، 255. قام وليام غُدِل بترديد هذه الآراء، والذي كان قد وصل إلى تركيا، سنةَ 1823، ليقضي في شرق المتوسط ثلاثين سنة ونيف. «عندما تجولنا، للمرة الأولى، في تلك البلدان، كان الأتراك يمشون مبتهجين بصدور ثيابهم المحشوة بالمسدسات واليَطَقانات yataghans؛ لقد كانت هيئاتهم، بلا شك، رهيبة جداً». *القديم والجديد. أو، تحولات ثلاثين سنة في الشرق* (نيويورك: إم. دبليو. دَد Dodd، 1853)، 43. لقد استعاد إلي سميث، أحد المبشرين الأوائل، «بوضوحٍ ذكريات الفَزَع القسري.. حيث نفرته غطرسة التركي المعمم، حين نزل بمصر، كمبشرٍ بلا معين، يسعى إلى تقويض أُسس الديانة التي يدين بها [الأتراك]». *محن المبشرين* (بوسطن: كرَكَر آند بروستَر، 1832)، 4.

(3) مورتن، *يوميات*، 244.

حتى إن الوضع الذي لقيه المبشرون الأميركيون الأوائل، في الأرض المقدسة، كان أكثر ترويعاً. فبعيد وصوله إلى الشرق الأدنى، سنة 1822، خاف جُونَاس كِنغ من [منظر] العرب الذين صادفهم في رحلته إلى القدس، قادماً من مصر، عبر صحراء سيناء. لقد كانت سيناء، ذات يوم، ممر العبرانيين إلى أرض الميعاد، لكنها تبدت إلى كِنغ كَسَدُوم، ونظر إلى البدو على أنهم «عفاريت من العالم السفلي». وعندما وصل كنغ إلى القدس، في ربيع 1823، وجدها «مكاناً، غارقاً في الخطيئة». ثم عد المسلمين الذين يقطنون فلسطين أنهم «غارقون في الرياء والكذب» لإعلائهم من شأن «اسم نبيهم على الاسم المجيد للمسيح».[1] وأثناء طلبه من رفاقه البروتستانتيين، في نيويورك، الدعاء له، كتبَ كِنغ: «آهِ، ليتكم معي في الجُلجُلَة[2]، حيث أكتب الآن، وأنا أسمع أذان الأتراك من منارات [المساجد]، وأنا أشاهد الأرض المقدسة!.. يبدو كل شيء من حولي وكأن لعنة الله قد أصابته باليباس والذّبول».[3]

فإذا كان هؤلاء المبشرون قد صوروا العالم الإسلامي كعالم من هلاك شرير، فَلِمَ تجرؤوا على المجازفة، فُرادى، في أرض خطرة؟ كانت لعنة الإسلام، بالنسبة إليهم، [لعنةً] إلهية لمعاقبة المسيحيين على إفسادهم الدين بطقوس وشعائر مخالفة لروح الكتاب المقدس. لقد آمن [هؤلاء المبشرون] أنَ إعادة النقاء المسيحي، ثانيةً، إلى الأرض المقدسة هو واجب إلهي في غاية الأهمية، وسوف يبلغ أوجه عند إقامة مملكة الرب على الأرض. في الواقع، تَمثل السبب المركزي لاهتمام كثير من الأميركيين الأوائل بمصير الإمبراطورية العثمانية في [الاعتقاد] أنَ تدميرها، أو إزالتها من الوجود نهائياً، شرطٌ أساسي لإعادة اليهود إلى القدس، في إشارة إلى أن عودة المسيح إلى العالم ثانية قد باتت وشيكة. فقبيل إبحاره، سنة 1819، لتدشين الإرسالية التبشيرية التي ابتعثتها الولايات المتحدة إلى الأرض المقدسة، أعلن ليڤي بارسنز عن هدفه بوضوح: «دمروا الإمبراطورية العثمانية، ولن تحول من دون عودة اليهود العاجلة من أربعِ

(1) جوناس كنغ، *يوميات*، 1823 (مخطوط غير منشور، الجمعية الأثرية الأميركية، وُرسِستَر، ماساتشوستس). وصفَ «هنري هاريس جِسَب» كِنغ أنه «ثالث ثلاثةِ استثنائيين أسسوا للعمل الهادف إلى نشر الكتاب المقدس في أراضي الكتاب المقدس». *ثلاثة وخمسون عاماً في سوريا*، مجلدان (نيويورك: فلِمنغ إتش. رِڤل كومباني، 1910) المجلد الأول: 38.

(2) الجُلجُلَة (بالآرامية: جلجثة) Calvary: الموضع الذي صلب فيه المسيح، وهو تل خارج أورشليم. ويعرف المكان، أيضاً، باسم الجُمجُمَة. (المترجم).

(3) إف. إي. هَاينز، *جوناس كنغ. المبعوث التبشيري إلى سوريا واليونان* (نيويورك: أمِركَن تَراكت صُوصَيتِي، 1879)، 123.

رياحِ السماءِ سوى معجزة».[1] لقد سار بارسنز على نهج كثير من مسيحيي جيله المثقفين فحاول حل أحجية سيادة الإسلام عبر مراجعة الآيات النبوئية للكتاب المقدس. «أتوق إلى معرفة الغاية الإلهية – لو قُدِر لي ذلك– فيما يتعلق بإمبراطورية الخطيئة هذه»، تساءل، «وكم سيطول بها الزمان؟ وبأية «وسائل يمكن القضاء عليها؟»[2] لقد أكد الايمان بنبوءة الكتاب المقدس [القائلة] بنصر حتمي لمبشري المسيح على العهد الدنيوي للإسلام رغم احتمالية استشهادهم [في سبيل ذلك] والتحديات الواقعية [التي سوف تواجههم] في أثناء [عملية] تحويل المسلمين عن دينهم.[3] في الواقع، كانت قوة الوعد الألفي هي التي شجعت المبشرين، على نحو كبير، على المباشرة بإرسال بعثة تبشيرية إلى آسيا الغربية، وعلى أن يربطوا أنفسهم، وبلادهم، بهذا المشروع الإلهي.

فخلال نصف القرن الذي أعقب الثورتين الأميركية والفرنسية، أُنشئت في الولايات المتحدة جمعيات وهيئات، من أجل العمل على جمع الأموال [اللازمة] لنشر الكتاب المقدس وكراسات تحوي نصوصاً منه، والعمل على تنسيق الجهود التبشيرية. تكشف هذه الوفرة في الجهود التي هدفت إلى تَنصير العالم عن «القوة الهائلة للمُحفِز الأُخروي في قيام وكالات تبشيرية أميركية محلية وأجنبية».[4] كان **المجلس الأميركي لمفوضي الإرساليات التبشيرية الخارجية** أكثر هذه الجمعيات شهرة، وأول جمعية مكرسة للساحة العالمية، التي أسسها تلاميذ متحمسون وقادة إنجيليون، في ماساتشوستس، سنة 1810. وفي 1812، قام **المجلس الأميركي**، تحركه الوعود النبوئية، بالتوسع خارج إرسالياته المحلية إلى الأميركيين الأصليين، وذلك بإرسال أول بعثة تبشيرية عالمية إلى بومباي في الهند، وإلى جَفنَا، في الجزيرة التي تعرف اليوم باسم سيرلانكا، وإلى جزر سَاندوِتش (هاواي)، في المحيط الهادئ، سنة 1818.[5] وفي السنة

(1) وردت [هذه العبارة] في [كتاب] جيمس إل. بَارتن، *الفجر في تركيا* (بوسطن: بلغرِم برِس، 1908)، 86.

(2) لقد قرأ بارسنز، في وقت سابق، التصورات الأُخروية eschatological للتفاسير الرائجة لكل من المطران توماس نيوتن، وجورج ستانلي فيبَر، وتوماس سكُت، فوجه رسالة، من الشرق الأدنى، إلى إيثِن سميث، عالم الأُخرويات الشهير.

(3) مورتن، *يوميات*، 244.

(4) آر. بِيِرس بِيفَر، «الايمان بالأُخرويات في الإرساليات التبشيرية الأميركية»، [وردت في كتاب] *الملكة: كتابٌ في ذكرى فالتر فرايتاغ* ***Basileia:Festschrift für Walter Freytag***، تحرير جَان هِيرمِلنك وَهانز جيه. مَارغِل (شُتغارت: إيفانغ. ميشونزفيرلاغ، 1959)، 67.

(5) ورغم أن الإرساليات التبشيرية الأميركية قد اشتبكت مع المسلمين في الهند وسيرلانكا، إلا أنه قد كان هنالك=

التي تلتها، نظمت الوكالة الأميركية إرسالية إلى فلسطين أو «آسيا الشرقية»، واختارت بارسنز وَبلِني فِسك (المتخرجين من جامعة مِدِل بَري وَمعهد آندُوفَر لعلوم اللاهوت) للعمل في الحقل المقدس الذي سمياه بـ «أرض الميعاد القديم، والأمل الحاضر».[1] مُسلحَين بنسخ من الكتاب المقدس وكراسات تحوي نصوصاً منه، تضرع بارسنز وفِسك أن يساعد وجودهما الفاعل في الميدان بالتعجيل في قيام أحداث الأيام الأخيرة التي تبلغ أوجها بقدوم المخلص إلى العالم ثانية. أيقن فِسك أنه غير مسلح من الناحية الروحية، والثقافية، واللغوية، لهداية المسلمين المثقفين الذين وجد «آراءهم في غاية الحكمة». ومع ذلك، بقي مقتنعاً أنه «ليس من المؤكد، إلى حد بعيد، أن يتم إخضاعُ العالَم الإسلامي إلى الإنجيل، حتى ولو سقطت جدران أريحا أمام شعب الله العتيق».[2]

آمن كثير من البروتستانتيين الأميركيين المثقفين، بما فيهم فِسك وَكِنغ وَبَارسِنز، أنَ للأُمة الأميركية الجديدة مهمة إلهية للمساعدة في خلاص العالم والتسبب في قيام الألفية، عهد السلام المسيحي الذي يمتد لألف عام. فعبر تصوير قاطني الإمبراطورية العثمانية من العرب كتجسيد حي لشعوب يهودا القديمة الذين أُجبروا على الاستسلام أمام زحف العبرانيين المختارين، شكلَ المبشرون الأميركيون مشروعاً مُبرراً أخلاقياً للسير على خطى [العبرانيين] كممثلين لإسرائيل الجديدة. لقد نظر ليڤي بارسنز إلى مسلمي سمِيرنَا («الحالمين بجنة الإسلام الحسية!») كتجسيد لمأساة الدين الزائف، ثم صرح: «كم هو مهلك [ذلك] الحلم! وكم هو

=أيضاً «مجموعات كبيرة من طبقات مُحبَطة، وهندوس، وآخرين كانت الإرسالية التبشيرية تعود إليها عندما تخيب آمالها بسبب الطبيعة المُضنية لعملية تنصير المسلمين». لايل إل. ڤاندر ورِف، *الإرسالية المسيحية إلى المسلمين: السجل* (ساوث باسَادِينا، كاليفورنيا: وليام كيري لايبرَري، 1977)، 101. وعلى الرغم من أنه يجب فتح هذه المنطقة إلى استقصاء متجدد، فإن بيرنارد سُول ستِيرن– الباحث في الوجود الأميركي في الهند– قد لاحظ، فيما يتعلق بتلك الصلة، [وجود] «نقص في التعقيب حول الإسلام في الهند» مدعياً «أن المرء يستوقفه غياب أي نقاش حول الإسلام ونمط معيشة أتباعه». «وجهات نظر أميركية حول الهند والهنود، 1817–1900» (أطروحة دكتوراة، جامعة بنسلڤيينيا، 1956)، 245.

(1) [مجلة] *ذا مِشنَري هيرالد*، المجلد 15 (1819): 546.

(2) ألڤن بوند، *يوميات القس بلِني فِسك: الفقيد. المبشر المرسل إلى فلسطين*. (بوسطن: كروكَر آند بروستَر، 1828)، 114. لقد صور وليام غُدوِل مهمته بهذه العبارات: «توجب علينا الدخول إلى أعماق مملكة الظلام – حيث كرسي الشيطان، هناك، وسط الصراع، والضجيج، والكفاح، والبغضاء– كي نحطم أبواب السجن، وننادي بالحرية للسجناء البائسين». *القديم والجديد*، 64.

حتميٌ هلاكهم!»[1] كان تأكيد بارسنز حول الإسلام واضحاً حين تأمل مقابر الأتراك المظللة بأشجار السرو، متحسراً على أتباع النبي عندما يحيق بهم القنوط. بدا الإيمان الراسخ لملايين المسلمين، بالنسبة إلى هؤلاء المبشرين، وهماً مضلِلاً تتحكم به جَبريةٌ عمياء؛ وسوف يُقضَى عليه بإعادة تقديم الأعراف المطَهَرة للمسيحية في مواضع نشأتها الأصلية. «الأرضُ أرضٌ خيرةٌ جداً، ولسوف يمنحنا المسيحُ، ربُنا، ملكيتَها»، أكد بلني فسك [ذلك] إلى قُرائه عندما طلب إرسال المزيد من المبشرين، «لا أرضَ نخافها مَا لَم يَحُل شكُنا من دون أي نجاح».[2] تضرب عبارة فِسك مثلاً على الكيفية التي عمل بها الإيمان بالوعد التوراتي كأساس متين لشكل يلقى قَبولاً روحانياً يتعلق بمهمة دينية أخفقت، في آخر الأمر، في تفسير تعقيدات الاختلاف الثقافي في الشرق الأدنى.

لقد مات بلني فسك وليڤي بارسنز بسبب المرض بعد أقل من خمس سنين مضت على مغامرتهما في ذلك المجال. ورغم عدم انتباه أولئك الذين أمِلَ المجلسُ الأميركي بتحويلهم عن دينهم إلى وجودها الفعلي، قام المجلسُ، في بوسطن، بالاحتفاء بـ [فسك وَبارسنز] بوصفهما شهيدين ومثالَين بطوليين للتضحية في سبيل المسيح. (فعلى سبيل المثال، تحدثت [كلمات] إحدى الترتيلات المكرسة لراحة نفسيهما عن «روح بارسنز المفتونة بغناء *سافوريم*[3]/... [وَ] مَن غيره سيدمر مُلكَ محمد؟»)[4] لقد حال موت بارسنز وفسك، متلازماً مع الفوضى السياسية في حوض المتوسط في عشرينيات القرن التاسع عشر، من دون التنصير المباشر للشعوب المسلمة في الشرق الأدنى. كما أضعفَ من احتمالياتِ نجاحهم الاعترافُ القرآنيُ بشريعة المسيح، ومعاقبةُ القانون العثماني للردة عن الإسلام. ففي 1824، حظرت الحكومة العثمانية توزيع الكتاب المقدس المطبوع في أوروبا لخشيتها من [حدوث] «قلاقل ونزاعات» بين رعاياها المسيحيين، وهو مرسوم تم تنفيذه بالقوة من دون محاباة أو تحيُز.[5] لقد ألغى وليام

---

(1) مورتن، *يوميات*، 295.

(2) بوند، *يوميات*، 215.

(3) ساروفيم Seraph: أحد الملائكة التي تحرس عرش الله في المعتقد اليهودي. ورد ذكر السرافيم، في الكتاب المقدس، أنَ «لكل واحد ستةُ أجنحةٍ، باثنينِ يُغطي وجهه، وباثنين يُغطي رجليه، وباثنين يطير» (إشعياء 6:2). (المترجم).

(4) *سجل التبشير لسنة 1823* (لندن، 1823)، 122–4، [وردت في كتاب] ديڤِد إتش. فِني، *رائدون [في] الشرق: التجربة الأميركية المبكرة في الشرق الأوسط* (كيمبردج، ماساتشوستس: مطبعة جامعة هارڤارد، 1967)، 152.

(5) أ. ل. طيباوي، *المصالح الأميركية في سوريا، 1800–1901* (أكسفورد: كلَيرِندُن برس، 1966)، 28–9.

شُوفلَر إرساليته التبشيرية التي عزم على إرسالها إلى المسلمين، سنةَ 1826، بسبب الخصومات التي أحاطت بالثورة اليونانية ضد الأتراك. ثم سرعان ما عاد هنري أُوغَستِس هُومز (المُبشر الذي أرسلته الوكالة الأميركية إلى القسطنطينية لتنصير شعبها المسلم) إلى نيويورك لِأنه لم «يجد سبيلاً للولوج إلى فِكر الإسلام».[1] ورغم هذه الانتكاسات الهائلة، بقي البروتستانتيون الأميركيون، في الشرق الأدنى، ملتزمين تجاه هدفهم الأسمى بتنصير المسلمين، وواثقين من تحقيق ذلك؛ أولئك [المسلمين] الذين سماهم إسحق بِيرد – الذي التحق بالإرسالية التبشيرية في الشرق الأدنى سنة 1823– بـ «الأعداء المستبدين المُجاهَر بعداوتهم منذ زمن بعيد».[2]

الإسلاموية في المخيال الأُخروي

وجد البروتستانتيون الأميركيون الأوائل، على اختلاف مشاربهم السياسية والدينية، العالَمَ الإسلامي موضعاً نائياً من تضاد مشرقي. فلقد أقروا – ضد هذا الاختلاف– بمصير مشترك للأمة الجديدة التي انخرطت في مجموعة المعتقدات الدينية والجمهورية عن الحياة والعالَم ضمن رؤية لا تعرف حداً، أو قيداً، للوطنية المسيحية. لقد استقصى الفصل الأول كيف كان الجمهوريون الأميركيون، عبر تصويرهم العالَم الإسلامي كمرتع للاستبداد، قادرينَ على تبيان رؤىً متوالدة تعبر عن حيويتهم الوطنية حتى في لحظات الضعف الثقافية والسياسية. وقد توافق هذا التأكيد على البُعد السياسي للاستبداد في الأراضي الإسلامية مع النقد الربُوبي الموجه ضد سلطة الدين الإكليركي (الكهنوتي)[3] وأهوائه المفرطة. وفيما اختط التعبير الدنيويُ في الجمهورية الجديدة خيارات إبداعية للكيفية التي يستطيع بها الأميركيون ممارسة السلوك الفاضل في وجه إغواءات الاستقلال، إلا أن الخطاب الديني المُكرس قد ظل

(1) سَايرس هَاملِن، *حياتي وأزمنتي*، الطبعة الثانية (بوسطن وَشيكاغو: كُونغرِغِيشِنَل صَنداي سكُول آند بَبلِكِيشِن صُوصَيتِي، [الجمعية الأبرَشِيةُ للنشر ومدارس أيام الآحاد] 1893)، 203–4. عاد هنري أوغستس هومز إلى نيويورك ليعمل طويلاً كمؤرخ وأمين مكتبة ولاية [نيويورك] في [مقاطعة] ألباني. ثم قام، في العام 1873، بنشر ترجمته لـ [كتاب] الغزَالي، *كيمياء السعادة* (ألباني: مُونسِل). لقد اعتبر سَايرس هَاملِن، المبشر الذي قضى وقتاً طويلاً في القسطنطينية، أنَ تنصير خمسين مسلماً في عشرين سنة «ليس بالأمر الذي يُستخف به» كاشفاً عن الرقم الأقل للذين تم تنصيرهم في مستعمرات المسلمين في روسيا، وإنجلترا، وهولندا. *بين الأتراك* (نيويورك: آر. كارتر، 1878)، 91.

(2) إسحق بِيرد، *أثر الكتاب المقدس في أرض الكتاب المقدس؛ أو، أحداثٌ في تاريخ الإرسالية التبشيرية إلى سوريا* (فيلادلفيا: برِسبِتِيرِيَن بُورد فُور بَبلِكِيشِن [الوكالة المَشيَخِيةُ للنشر]، 1872)، 16.

(3) المؤيد لزيادة نفوذ رجال الدين في الشؤون السياسية والمدنية. (المترجم).

جزءاً لا يتجزأ من الرؤية المؤسِسة للحرية الوطنية. آمن كثير من المفكرين البروتستانتيين إنَ ثمار الاستبداد السياسي الفاسدة تنتج من الجذور الأعمق غير المرئية للإلحاد الذي سمم [تربة] حرث الفضيلة. لم يعتمد الأميركيون من ذوي الميول الدينية، خلال مواعظهم وشروحاتهم، على الأنواع الأدبية، والمُثُل الكلاسيكية، والفلسفة السياسية، لتحفيز الملاءمة العالمية للثقافة الأميركية العمومية، بل ركزوا، عوضاً عن ذلك، على الكتاب المقدس نفسه، وعلى نظام رموزه، لتفسير دلالة الأحداث الدنيوية. إن تأكيد الكتاب المقدس «وَسَيُكرَزُ بإنجيلِ الملكوتِ هذا في جميعِ المَسكُونَةِ شهادةً لجميعِ الأُمَمِ وَحينئذٍ يأتي المُنتَهى» (متى 24: 14)[1] قد شجع الأميركيين على توسيع المدى الجغرافي والألفي لمشروعهم التبشيري بطرائق عبرت، على نحو مثير، عن اهتمامٍ عالمي واسع بنتائجه، خاصة التركيز الرؤيوي apocalyptic الشديد على سياسة الأرض المقدسة التي كانت حينئذ واقعة تحت سيطرة الإمبراطورية العثمانية. ومثلما بينا في الفصل الأول، فإن أميركيين كثيرين تصادموا مع المسلمين، لأول مرة، على الشواطئ التاريخية والبلاغية rhetorical للشمال الأفريقي، لكن اهتمام البروتستانتيين، من ذوي الميول الألفية، قد انصب على قارة آسيا في الشرق– قلب الأرض المقدسة حيث ظهر المسيح، ذات مرة، وَوُعد بالعودة [إليها]، ثانية، أيضاً. كانت [أية] دراسة مجتهِدة للآيات النبوئية في الكتاب المقدس وسيلة رئيسة وظفها المفكرون المسيحيون لتسليط الضوء على ما اعتبروه الطريق الإلهي لخلاص العالَم. أصبحت هذه التصورات النبوئية حول الأحداث الرؤيوية التي تفضي إلى عودة المسيح ([والتي هي] المنطق الثقافي الذي عُرف بالأُخروية eschatology) متداخلة، بإحكام، في بنية الإخلاص الديني، إذ شكل الإيمان بقرب سقوط الإسلام أحد مبادئ العقيدة الإنجيلية البروتستانتية في تاريخ الولايات المتحدة الأميركية [في الحقبة] المبكرة. وعلى الرغم من أن كثيراً من علماء الأخرويات البروتستانتيين قد [استخدموا]، في شروحاتهم الكِتَابية[2]، تلك المرجعية المألوفة والدائمة في الإشارة إلى الإسلام [والمسلمين] بوصفهم شرقيين Saracens وأتراك، لكنهم لم يركزوا تحليلهم على المعاني الضِمنية القوية لهذا النوع

(1) النص العربي مأخوذ عن ترجمة الكتاب المقدس الصادرة عن منشورات دار المشرق ببيروت سنة 1986، المجلد الثالث، إنجيل متى، ص 45. (المترجم).

(2) إشارة إلى الكتاب المُقدس. (المترجم).

من السرد الاستشراقي.[1] لم يعد القادة البروتستانتيون المثقفون، في الحقبة الأميركية المبكرة، التفكر النبوئي كشكل من الفَهم الديني جديراً بالاحترام فحسب، وإنما وسيلة لاستخدام ثقافتهم من أجل اكتشاف دور للأُمة الجديدة في خلاص العالَم أيضاً. جسد الإسلام، بالنسبة إليهم، القوى الفاعلة المعادية للمسيحية، التي حالت دون مستقبل الخلاص المسيحي. وبما أن الرؤى السياسية الأميركية المبكرة كانت متداخلة، بشكل منتظم، مع هذه الرغبة الدينية، فإن الحدسَ بزوال الإسلام شكل عنصراً حاسماً في قدَر الأُمة غير الجلي.

يكشف هذا الفصل عن [حالةٍ] دراميةٍ طِباقية contrapuntal بين القوة الاستطرادية للتوقع الأُخروي والتزام المبشرين الأوائل بتنصير الشعوب المسلمة لشرق المتوسط. كما يرسم حدود الأُخروية البروتستانتية وتحولاتها كأساس ضارب في القِدَم للمخيال الثقافي الإسلاموي الذي يمتد منذ أيام حركة الإصلاح الديني والمستعمرة الطهرانية، وعبر حقبتي القومية المبكرة وما قبل الحرب الأهلية في التاريخ الأميركي. يكشف استقصاء التصورات المُتكلِفة للكيفية التي شكلت من خلالها النبوءة prophecy قدرَ الإسلام في العالم عن تبصُرات قيمة حول الدوافع التي حفزت على قيام المشروع التبشيري الذي أحدث أكثر الصدامات المبكرة الطويلة الأمد بين المسيحيين الأميركيين ومسلمي الشرق الأدنى. وفضلاً عن ذلك، يكشف إدراك أثر التأويلات الدينية لمعاني الإسلام في الطريقة النبوئية عن أن الإسلاموية

---

(1) جادل بُول بُويَر، في دراسته للمعتقَد النبوئي في الثقافة الأميركية (1992)، أن كان ثمةَ اهتمامٌ «مطرد» بقادة المسلمين ودلالاتهم النبوئية منذ الحملات الصليبية. *عندما لا يكون ثمة وقتٌ ثانيةً: عقيدة النبوءة في الثقافة الأميركية الحديثة* (كيمبريدج، ماساتشوستس: مطبعة جامعة هارفارد، 1992)، 78. وبالنسبة إلى بيتَر تُوون، أحد مؤرخي التفسير التوراتي لحركة الاصلاح الديني البريطانية، [فإن] «إشارات إلى الإمبراطورية العثمانية تظهر، فعلياً، في كل تعقيب على رؤيا يوحنا [اللاهوتي] Apocalypse أنتجه الطهرانيون Puritans الإنجليز، والاستقلاليون Independents [أنصار الحركة الدينية الإنجليكانية الداعية إلى الاستقلال الكَنَسي]، وأتباع الكنيسة الكهنوتية Presbyterians، والمعمدانيون Baptists». *الطهرانيون والألفية ومستقبل إسرائيل* (كيمبريدج: جيمس كلارك، 1970)، 19–20. ولقد جادل السَبتِي Adventist لِي روي إدِون فرووم، في دراسته الضخمة التي جاءت في أربعة مجلدات حول التطور التاريخي لتفسير الكتاب المقدس، أنّ توظيف آياتٍ من سِفر الرؤيا لتفسير صعود الشرقيين والأتراك وأفول [مُلكهم] كان «بَدَهياً، إلى حد ما» وأن «القضاء التدريجي على التركي ومنزلته الحاسمة في الأحداث الختامية لِـ [نهاية] الأرض كان موضع اهتمام فوري وعميق، وموضع تفسير متكرر أيضاً». *الإيمان النبوئي بآبائنا: التطور التاريخي للتفسير النبوئي* (واشنطن، واشنطن العاصمة: ريفيو آند هِرَالاد، 1945–54)، 2: 786؛ 4: 399–400. وانظر، أيضاً، [مقالة] توماس إس. كِد Kidd، «هل اتباع محمد أسوأ من اتباع الشيطان؟: الاستعمالات الأميركية المبكرة للإسلام»، [مجلة] *تِشيرتش هِستُري* [تاريخ الكنيسة]، المجلد 72 (2003): 766–90.

وسيلةُ مخيالٍ مقدَسةٌ وُظفت لتصوير السمة البارزة للمسلكيات الأميركية على ساحة ليست عالمية فحسب، وإنما كونية، أيضاً.

إن الحدود القصوى التي ذهب إليها الشارحون في تطبيق وسائل منطقية لتبرير النتائج التي كانت لاتاريخية ahistorical وغائية teleological هي جزءٌ مما يجعل الخطاب الأُخروي مفروضاً بالقوة كحقل للمخيال الثقافي. لقد كانت الأُخروية، فوق كل ذلك، فِعلاً إبداعياً، منجزاً ببراعة، مكن المفكرين المُتدينين من التعامل مع مسائل شائكة - مثل وجود الإسلام- وإيجاد حلول لها عبر تأويل وعود الكتاب المقدس. أدت ممارسة الأُخروية إلى توظيف عملية مُلغَّزَة تُوافق بين الرموز وسلسلة [الأحداث] التي تصف «زمن النهاية» ومن ثَم صَفُ هذه الرموز الكِتَابية [في جدول] يبين التواريخ الدقيقة لأحداث الكتاب المقدس مرتبةً وفقاً لتسلسلها الزمني. كما ساعد نتاج جهد التأويل المؤمنين [بالأخروية] على أن يكونوا متعاونين نشطاء في الكشف عن الملاءمة التاريخية للرؤيا الكِتَابية. كما مكنت الأُخروية المفكرين من إعادة تنشيط ملاءمة الكتاب المقدس وحفظه من أخطار الكُفر الراديكالية التي تحدت سلطته، وهي تحديات تراوحت بين ملايين الشعوب التي لم يتم تخليصها من الإثم والخطيئة، على الصعيد العالمي، إلى النزعات العِلمانية الرائجة بين ظهرانيهم. استطاع المفكرون المسيحيون، مسلحين بالمخيال الأُخروي والايمان الراسخ، أن يُظهروا [براعةَ] دُنيويةِ worldliness حكمتهم، وأن يبرهنوا على صلابة إيمانهم في آن معاً. هذا ولا يَتعيَنُ على الوسائل الدنيوية لعلوم حركة التنوير والمعرفة الكلاسيكية (مثل علم البلاغة rhetoric، وعلم الاشتقاق etymology، وعلم معاني الأرقام numerology، وعلم التأريخ historiography)، العملَ على تقويض الايمان، وذلك لإمكانيةِ السيطرة على طرائقها المنطقية للعمل على تعزيز شرعية الدين. لقد أدى إدراك المرجعيات الدنيوية التي أشارت إليها الرموز الكِتَابية إلى تحصين إيمان المفسر عبر توظيف ذكائه الشخصي - وهو، بحد ذاته، قوة وهبتها [لَهُ] القُدرة الإلهية - ضمن حِلف مُقدَس مع الرغبة الإلهية وأحداث التاريخ على حد سواء.

وقد كان للأُخروية مهمة خاصة تجاه البروتستانتيين الأنجلو-أميركيين، إبان الحقبة الكولونيالية والجمهورية المبكرة، فلقد شجعتهم على التماهي مع [حالة] درامية عالمية خاطبت قلقَهم بشأن عزلتهم الدنيوية في نصف الكرة الغربي. لقد أدى اشتباكهم مع هذا

التقليد من التخيُل إلى ربطهم بالمشروع العبر للأطلسي الذي دعم [وجود] تفسير مشترك عن العالم، ولكنه اعتبر، أيضاً، ذلك المجال فرصة خلاصية تستطيع من خلالها حيويات الذّكاء والالتزام الأميركيين من منافسة أوروبا البروتستانتية. تستطيع الأخروية تحويل التعبير الأميركي من صوت في البرية إلى قوة تعبر عن الاتجاه الأخلاقي للتطور الإنساني، وتحرض على [قيام] مملكة الرب على الأرض. قلقين بشأن الحدود الخارجية لمنطقتهم وضعف جمهوريتهم، تخيل بعض البروتستانتيين مهمةً دينية أميركية تحول مجتمعهم إلى إسرائيل من نوع جديد تتعهد (إن لم تكن مختارة) بالمساعدة على إيجاد قُدس جديدة موعودة. ومن ناحية ثانية، وقبل أن تصبح الحرية المتناغمة مع المعتقد المسيحي راسخةً كظاهرة عالمية، يجب قهر الإمبراطورية العثمانية وسلاطينها (الأمثلة المعاصرة لمصر والفراعنة) أو تحويلها عن دينها. أجاز التفسير النقدي exegesis لِـ [آيات] الكتاب المقدس للمبشرين الأميركيين– ومن ضمنهم مفكرون متدينون بارزون من أمثال جون كَتِن، وَإِنكرِيز وَكَتِن مَاذَر، وَجوناثان إدواردز، وَوليام مِلَر– تخيُلَ أفول الإمبراطورية العثمانية كمرحلة ضرورية تعلن بداية السلام الألفي. لقد أوجد شارحو الكتاب المقدس جمهوراً تأويلياً قوياً ومثابراً حول القراءات الفعّالة لآيات الكتاب المقدس، التي يشترك فيها الجميع، وبحيث شكلت استنتاجاتهم (التي تم إقرارها لأن بعضاً من قوة المقدَس قد كانت تخفُهم) جزءاً مهماً من المعتقد المسيحي. عملت اللغة المجازية الأُخروية ومذهب رموزها typology، في الحقبة التي سبقت التطور المنهجي في دراسة الأديان المقارَنة، كدعامة دينية مهمة تدعم بنى أخرى للإسلاموية الأوروأميركية. أسست عملية التصور الألفي هذه تكويناً منطقياً احتوى الخطر المُنتهِك للإسلام، داخل الكتاب المقدس ذاته، وأخضعَهُ [لسلطته] كبرهان على النصر المسيحي. وبهذه الطريقة ساعد التقليد الفعّال للأُخروية على تشكيل نزعة أساسية حول الإسلام والمسلمين في المخيال البروتستانتي العابر للأطلسي.

تكشف تفاصيل التفكير الأُخروي عن تبصرات مهمة حول الكيفية التي كانت فيها أفكار رافضة للإسلام، مجردة له من الصفات الإنسانية، مغروسة داخل وجهة النظر الثقافية – وحتى داخل المعتقد الديني – لكثير من المثقفين الأميركيين الأوائل. كان استخدام آياتٍ من الكتاب المقدس، في آخر الأمر، لفهم حقيقة الإسلام، عمليةَ تأويلِ شخصية eisegesis أَول

من خلالها الأميركيون مخاوفهم ورغباتهم [وحولوها] إلى رؤيا دينية بوصفها تخيُلاً لتفوقهم الثقافي. غير راغبين في عد الإسلام نظاماً دينياً له منطقه الذّاتي، وأعرافه الذّاتية أيضاً، وغير قادرين على تحويل المسلمين إلى الايمان المسيحي، احتوى كثير من البروتستانتيين تحدي [الإسلام] عبر تأويل العالم الإسلامي كمسرح لتخيُل الحالات الدرامية الثقافية لسيطرتهم الكونية وتَصورِها كأمر واقع.

الأُخروية والاختراع البروتستانتي للمسيح الدجال[1] المشرقي

لقد خلق صعود الإسلام في القرن السابع بعد المسيح، وانتشاره الناجح من إسبانيا إلى جنوب شرق آسيا، معضلة عسكرية بالنسبة إلى الأوروبيين، ولكنه كان لغزاً دينياً لجميع المفكرين المسيحيين، مُحدِثاً ما سماه أحد الدارسين بالـ «الفضيحة الإلهية».[2] فبخلاف اليهود الذين كانوا أقليات داخل المناطق المسيحية – والذين آمنت ذريتهم من أهل الكتاب المسيحيين أنهم قد خلفوهم– كانت المنزلة الدينية للمسلمين الأقوياء البعيدين عصيةً على الإدراك.[3] كان ثمة بعض الشك حول تاريخ البسالة العسكرية الإسلامية. لقرون والعثمانيون يسيطرون على القدس والأرض المقدسة، كما أنهم قد قهروا بيزنطة وجعلوا من كنائس القسطنطينية مساجدَ. هددت القوة العسكرية المسلمة مرتين بغزو أوروبا؛ مرة عبر هجمات الشرقيين داخل فرنسا في القرن الثامن عشر، وثانية عندما زحفت القوات التركية تجاه أوروبا الشرقية قبل أن تُجابَه بمقاومة عند أبواب ڤينا سنة 1683. وعندما أصبحت الولايات المتحدة أمة مستقلة، كانت دول البلقان والقوقاز– إضافة إلى اليونان وأجزاء من شمال أفريقيا (والتي

(1) وردت لفظة antichrist (بحرف استهلالي صغير) مُفردةً، في أربعة مواضع في الكتاب المقدس، ووردت بصيغة الجمع مرة واحدة. وقد نظرنا ترجمتها في ترجمتين عربيتين للإنجيل: الأولى صادرة عن دار المشرق، في بيروت، سنة 1986؛ والثانية عن دار الكتاب المقدس بمصر سنة 2001، فوجدنا الأولى تترجمها بـ «المسيح الدجال»، فيما تترجمها الثانية بـ «ضد المسيح» و«أضداد المسيح». (المترجم).

(2) هشام جعيط، *أوروبا والإسلام*، ترجمة بيتَر هَاينغ (بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1985)، 13.

(3) لاحظ وليام هَتشِنسن، مؤرخ الحركة التبشيرية الأميركية، أنَ المبشرين آمنوا أنَ الديانات الأخرى كانت غير ملائمة بالاستجابة إلى الشرط الإنساني، مجادلاً أنَ «جميع الديانات الأخرى – باستثناء الإسلام– كانت تعتبر، فعلياً، [ديانات] منطوية على ذاتها introverted أكثر من كونها منفتحة [على الآخر]» وأن «افتقارها المزعوم إلى [أي] اهتمام بخلاص الجنس البشري قد أُخذ على أنه اعتراف ضمنيّ بحق المسيحية على غزو [مناطق تلك الديانات وإخضاع شعوبها]». «مهمة نيو إنجلاند الأخرى: المعتقد الألفي وبدايات الإرساليات التبشيرية الخارجية»، *محضر الجمعية التاريخية بماساتشوستس*، المجلد 94 (1981)، 62–54.

تكون أكثر من نصف المنطقة الساحلية للمتوسط)- لا تزال تحت السيطرة العثمانية. ولأن المسيحيين رفضوا عد الإسلام نظاماً دينياً شرعياً، فقد تم إجبارهم على اختراع تفسيرات حول لمَ سمحت الحكمة الإلهية [بتلك] القوة الدنيوية الهائلة لذلك الدين.

لقد تم اختلاق المفاهيم الغربية المبكرة حول المسلمين خوفاً وجهالة، وتم تحويل المسلمين إلى شياطين، وتصويرهم كوحوش خرافيين برؤوس كلاب.[1] ووظف مجادلو العصور الوسطى ما سماه آر. دبليو. صَذِرن «جهالة المخيال المبتهج بالنصر» للمجادلة أنَ الإسلام كان إما هرطقة أو دجلاً اكتسب مشايعيه عبر توليفة من رغبات شهوانية وعقيدة مفروضة بحد السيف.[2] لقد طورت بوتقة الحروب الصليبية، بتنافسها الإيديولوجي، صوراً ذهنية عن الإسلام لم تكُن أكثر من «تخيُلات عنيدة، وأساطير خرافية، قامت على حيوات أدبية من صنعها هي».[3] كما حلت الأساطير الإسلاموية محل الاستقصاء المقارَن. «يمكن أن يقتنع العرافون بنتاجات مخيالهم»، كتبَ كِنِث إم. سِتِن، «وبذلك تخدعهم براعتهم».[4] إن حقيقة الإسلام أنَ [تعالميه مستمدة] بوحي مباشر من الله، بعد المسيح، قد جعلت من الصعب تصنيفه داخل نظرة مسيحية عالمية أَنتجت الحاجة إلى تفسير وجوده. لقد زعزع وجود الإسلام نفسه أُسس المعتقد المسيحي، منذراً بالخراب الروحي والعودة إلى الفوضى الأخلاقية، مما حتم الحاجة إلى استجابة دينية.

ونادراً ما عد الإسلام تجسيداً نهائياً للمسيح الدجال -وهي منزلة اعتادت الأخروية البروتستانتية على حفظها للبابا- ولكنها كانت [منزلة] مُتنبَأة، على وجه التخصيص، كقوة معادية للمسيحية متحالفة مع الشيطان.[5] كانت الفكرة [القائلة] إن المسيح الدجال

(1) جون بلَك فريدمان، *السلالات المشوهة الخِلقة في فكر القرون الوسطى وفنونها* (كيمبريدج، ماساتشوستس: مطبعة جامعة هارڤارد، 1962)، 28.

(2) آر. دبليو. صَذِرن، *وجهة نظر الغرب عن الإسلام في العصور الوسطى* (كيمبريدج، ماساتشوستس: مطبعة جامعة هارڤارد، 1981)، 28.

(3) صَذِرن، *وجهة نظر الغرب عن الإسلام*، 28-9. «فعبر الإدراك الخاطئ misapprehension والتحريف misrepresentation يمكن لفكرة ما عن معتقدات مجتمع ما وأعرافه أن تَقر في الأساطير المعتَرف بها لمجتمع آخر في شكل مشوه جداً بحيث يصبح من الصعب أحياناً تمييز الوقائع الأصلية». نورمان دانييل، *الإسلام والغرب: صناعةُ صورة*، طبعة منقحة (اكسفورد: وَن وُرلد، 1993)، 2.

(4) كِنِث إم. سِتِن، *العِداء الغربي للإسلام ونبوءات الهلاك التركية*، المجلد 201 (فيلادلفيا: الجمعية الفلسفية الأميركية، 1992)، 17.

(5) رتشارد بُوكَم، *سفر الرؤيا التيودوري* Tudor (أكسفورد: صَتِن كُورتِنَاي، 1978)، 99. يذكر صموئيل تُشو Chew

وإمبراطوريته [التي] كانت مقسمة إلى مظهر غربي وشرقي (مع الإسلام والكاثوليكية بوصفهما ساقي التمثال الشيطاني الضخم) مُعتَقَداً شائعاً للتأويلات البروتستانتية للكتاب المقدس منذ السنوات المبكرة لحركة الإصلاح الديني، عندما كان الخطر التركي لِأوروبا موضع نقاش شعبي حاد. ومكنت النبوءات حول عهد القوى المعادية للمسيحية البروتستانتيين من المزاوجة بين الإسلام والكاثوليكية بوصفهما نظاماً مترابطاً من فساد وتهديم. كما ساعد اختراعُ مشرقيٍ عدوٍ للمسيح المفسرينَ البروتستانتيين الأوائل على توسيع نطاق سلطة الشيطان أبعد من [حدود] أوروبا، وعلى إطلاق دعوة قوية للإصلاح والتجدُد عبر ربط الأفق المجهول «بِقوى الشر».[1] وكثيراً ما نُظر إلى الأتراك – وهو الوصف الذي أُطلق مراراً، وبلا تمييز، على جميع المسلمين المعاصرين– بوصفهم النوع الأحدث للقبيلة البدوية المشرقية [والذين] استولوا على المنزلة التي كانت، في السابق، للبابليين، والسكيث[2]، والآشوريين، والفارسيين؛ كما تم أيضاً ربطهم بالقبيلتين الغامضتين يأجوج Gog ومأجوج Magog [أو جُوج وَمَاجُوج، وفقاً للإنجيل].[3] أدى اعتناق التتار وبعض المغول الديانة الإسلامية (إضافة إلى حقيقة أن مجتمعاتهم قد اعترضت سبل الطرق البرية إلى آسيا الشرقية) إلى تحدي آمال المسيحيين أنهم سوف يجدون حلفاء لهم ضمن شعوب الشرق الأقصى. في الواقع،

أنه وبينما «ربط البروتستانتيون روما والإسلام معاً كشركاء في الخطيئة iniquity» فإن الرومان الكاثوليك «جزموا أنَ الشيطان عمل لصالح الأتراك بإثارة حقد الهراطقة ضد الكنيسة الحَقة». فعلى سبيل المثال، أطلق خصوم [المصلح الديني جُون] وِكلِف عليه اسم «محمد». *الهلال والوردة: الإسلام وإنجلترا خلال عصر النهضة* (1937؛ نيويورك: أوكتَاغِن، 1965)، 101. اعتبر جُون كالفِن محمداً والبابا «نَفيرَي المسيح الدجال». ***Ioannis Calvini, Opera Quae Supersunt Omnia***، 59 مجلداً، تحرير فِلهَم بُوم وآخرين (نُويكِيركِن، ألمانيا: نويكيرشنِير فرلاغ دير بوخهاندلونغ ديس ارتسيهو نغسفِراين، 1863–1900)، المجلد 27: 502.

(1) بول كرِستيَانسِن، *المصلحون وبابل: التجليات الرؤيوية الإنجليزية منذ حركة الإصلاح الديني وحتى عشية الحرب الأهلية* (تورنتو: مطبعة جامعة تورنتو، 1978)، 17.

(2) Scythians: سكان سكيثيا Scythia التي كانت تمتد، في العصور الكلاسيكية، ما بين كرباثيا في يوغسلافيا وحتى نهر الدانوب (المترجم).

(3) اعتبر معظم الألفيين millennialists <يأجوج> والإمبراطورية العثمانية الجبارة شيئاً واحداً، [وهو الأمر] الذي لعب دوراً مهماً في [تشكيل] الأخروية الأنجلوأميركية. *الفردوس الثلاثي لِكَتِن مَاذَر: نسخة من تريَبَارَادِيسُوس* ***Triparadisus***، تحرير رَايْنَر سمُولِنسكِي (أثنز: مطبعة جامعة جورجيا، 1995)، 360. ويمكن إيجاد وصف ليأجوج ومأجوج في [سِفر] حِزقِيَال: 38. [إضافة: يصفُ مَاذَر، في كتابه تريباراديسوس، فراديس ثلاثة: الأول، جنة عدنٍ التي خربتها خطايا الإنسان؛ والثاني، حيث تنتظِر أرواح القديسين الموتى عودة المسيح؛ والثالث، حيث يُبعث المؤمنون ليحيوا، مع المسيح، حياةً هانئة على الأرض لِألف عام. (المترجم)].

عزز اضطرار الأوروبيين إلى عبور أراضي المسلمين، في طريقهم إلى بحار آسيا الشرقية، من تقنيات الملاحة. فحتى كولمبوس كانت لديه مطامح ألفية أنه قد يلاقي حكاماً مشرقيين يمكن أن ينضموا إلى أوروبا المسيحية في [سعيها] إلى إزاحة الإسلام عن معاقله، في الأرض المقدسة، حيث كانت قوته قد تعاظمت منذ الحروب الصليبية.[1]

وعلى الرغم من أن البروتستانتيين كانوا مهتمين، أيضاً، بدمار الإسلام وفنائه، إلا أنهم ركزوا اهتمامهم، بدرجة أكبر، على العناصر الروحية للحرب ضد الإسلام أكثر من [تركيزهم على الطبيعة] المادية للحملة الصليبية نفسها. وكان هذا واضحاً في كتابات مؤسس البروتستانتية، مَارتِن لُوثَر. لقد ادعى لُوثَر أنَ «المسيح الدجال هو بعينه البابا والسلطان الأعظم معاً». ثم واصل موضحاً: «لكل إنسان جسدٌ وروح. لذا فإن البابا هو روح المسيح الدجال، والسلطانُ الأعظم جسدُه. لقد اجتاح الأولُ الكنيسةَ روحياً، فيما [اجتاحها] الآخر جسدياً. ومع ذلك، فإنهما يتحدران من الربِ ذاته، وكذلك هو الشيطان».[2] كانت فكرة لُوثَر عن الأتراك بوصفهم تجسيداً حياً للمسيح الدجال مستندة، في جزء منها، إلى انطباعاته حول قدر إسماعيل وذريته [كما ورد] في سفر التكوين. كان إسماعيل الذي وُلِد من زواج إبراهيم وجاريته هاجر، بالنسبة إلى لُوثَر، قد قطف مجد مولده [واستحوذ على] الأصل المادي لإبراهيم على حساب بركته الروحية.[3] ويخلط الأتراك، بوصفهم ورثة لعباءة

---

(1) جلال قدير، *كولمبوس وحدود الأرض: الخطاب البلاغي النبوئي الأوروبي كإيديولوجيا غازية* (بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1992).

(2) *أعمال لُوثَر*، 55 مجلداً (فيلادلفيا: فورترس برس، 1965)، المجلد الثاني: 181. «نُدين البابا والسلطان الأعظم بوصفهما المسيح الدجال بعينه» (المجلد الثاني: 189). وبما أنه توجب على المسيح الدجال تقويض الكنيسة من الداخل، فإن لُوثَر كان في مأزق حين حدد المنزلةَ الشيطانية المُحكَمة للسلطان الأعظم. «سيكون الأمر منسجماً مع الحقيقة حين نقول أنَ السلطان الأعظم هو الوحش beast»، جادل لُوثَر، «لأنه خارج الكنيسة ويضطهد المسيحية جهاراً.. ؛ [وَ] رغم ذلك، فإن المسيح الدجال يجلسُ في هيكل الرب» (المجلد الثالث: 122). فإذا كان البابا هو المسيح الدجال، فقد كان السلطان الأعظم الشيطان بعينه» أو «الشيطان المُجسد» (المجلد الخامس: 95). على أية حال، كانت النقطة الأساسية، بالنسبة إلى لُوثَر، [تكمن] في وصفهما «أشد الوحوش قوة» (المجلد الثالث: 37). أنظر «لُوثَر والأتراك 1519–1529» لِهَارفِي بيُوكَانِن، *أرشيف تاريخ الإصلاح الديني* ***Archiv für Reformationsgeschichte*** المجلد 47 (1956): 155؛ و[مقالة] جورج دبليو. فُورِل «لُوثَر والحرب ضد الأتراك»، [فصلية] *تشيِيرتش هِستَرِي*، المجلد 14 (1945): 264.

(3) تناول لُوثَر [اسمَ] «الشرقيين»، وهو الاسم الذي نُسب إلى ذرية إسماعيل، بوصفه محاكاة لسارة، زوجة إبراهيم الوفية، ومن ثَم [بوصفه مثالاً على] إفساد وجاهة الذَّريعة القائلة أنَ الولادة، [كفعل مادي]، تُحتم فضل الله. *الأعمال*، المجلد الرابع: 70، 292، 346.

الإسلام (والذين فاخروا بسلطتهم وقوتهم الدينية أيضاً) بين هذه المظاهر والأعمال بوصفها علامات على الاصطفاء الإلهي. كان النجاح الدنيوي الظاهر للإسلام، بالنسبة إلى لُوثَر، قد ضلل مشايعيه بجعلهم يؤمنون أنَ الكتاب المقدس في صفهم، بينما كانوا، في الواقع، «جالسين في موضع زَلِق، حيث سيقذفون، بسرعة فائقة، إلى هلاكهم».[1] فحتى وإن كان التركي المجازي بلا ساق روحية يقف عليها، فإن لُوثَر، وعلى الرغم من ذلك، قد وجد في وجوده المادي وظيفةً دينية أيضاً. لقد نُظِر إلى الإسلام والأتراك بوصفهما تجلياً دنيوياً للفساد [الذي] داخل المسيحية. ففسر لُوثَر الغزوات التركية لِأوروبا بوصفها «عصا عقاب غضب الله» رفعت لمعاقبة المسيحيين على خيانتهم لروح الإنجيل.[2] ولأن تحدي الهزيمة الحتمية للجيش التركي قد انسجم مع الإصلاح الديني للكنيسة، نظر لُوثَر إلى أي إضعاف للحالة التركية بوصفه علامة واضحة على قُرب حدوث يوم القيامة.[3]

لقد خلد المفكرون البروتستانتيون، عقب الأيام المبكرة لحركة الإصلاح الديني، هذه الأساطير الإسلاموية بتوطيدها، على نحو أكثر رسوخاً، داخل تأويلٍ للآيات النبوئية للكتاب المقدس - خاصة تلك التي من سِفر دانيال ورؤيا يوحنا اللاهوتي. فخلال حقبة القرون الوسطى، خشي قادةٌ للكنيسة المخيالَ الأخروي كمحرك للثورة الاجتماعية فوسموه بالهرطقي. لقد عدوا الأحداث التي تُلمِح إليه في الرؤى النبوئية للكتاب المقدس قد وقعت في الماضي. ولكن، خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، كما أصبح الإيمان بمستقبل ألفي

---

(1) *أعمال لوثر*، المجلد الثاني: 196؛ بِيُوكَانِن، «لُوثَر والأتراك»، 149.

(2) *أعمال لوثر*، المجلد الخامس: 88. وصف لُوثَر الإمبراطورية العثمانية، بازدراء، [أنها] «لا شيء سوى كسرة خُبز يرميها ربُ أُسرةٍ غنيٌ إلى كلبه» مدعياً أن «لا وعداً إلهياً [للأتراك]، ليس [لهم] سوى قرآنهم، وانتصاراتهم، وقوتهم الدنيوية [الزائلة] التي يعتمدون عليها» (المجلد الرابع: 29).

(3) «وعندما يلاقي السلطان الأعظم حتفه، نستطيع أن نتنبأ، دون ريب، أنَ يوم القيامة قد بات وشيكاً»، [ووردت في] «لُوثَر والأتراك» لبِيُوكَانِن، 158. «بعد [هلاك] الأتراك، يأتي يوم الحساب سريعاً». «تقدمة إلى *رؤيا يوحنا اللاهوتي*» (1545) في *أعمال مارتن لُوثَر*، 6 مجلدات (فيلادلفيا: مُولِنبيرغ برس، 1930، المجلد الرابع: 486. كان قدر الأتراك، بالنسبة إلى لُوثَر، كالـ «قَش [أوِ العُصَافَة، في ترجمة كِتَابية أخرى] stubble» في الآية الرابعة عشرة من الإصحاح السابع والأربعين من سفر إشَعيَاء: «هَا إنهم قد صاروا كالقَشِ. أحرقتهمُ النار. لا يُنَجُونَ أنفسهم مِن يدِ اللهيبِ».] *الكتاب المقدس*، دار الكتاب المقدس، مصر، الإصدار الثالث، الطبعة الأولى، 2001: 780]، أعمال لُوثَر، المجلد 17، 153.

مُعتَقداً، جديراً بالاعتبار، للعقيدة المسيحية.[1] أصبح البروتستانتيون متناغمين مع المخاطر الشديدة للدراما الإلهية بين الكنيسة والمسيح الدجال فبحثوا عن دلالات من الكتاب المقدس حول طبيعة التدمير الوشيك للعالم. ولأن الأرض المقدسة ظلت تحت سيطرة «إمبراطورية الخطيئة» التركية، فإن منزلة الإسلام وحالته قد لعبتا دوراً محورياً في الدراما الأُخروية هذه.

وبناءً عليه، فإن الآراء الأميركية المبكرة حول الإسلام لم تنشأ من المحاورة المقارَنة الحقيقية مع المسلمين، ولا من الدراسة العلمية المعمقة للنصوص الإسلامية، ولكن من البحث في ما بدا وكأن الكتاب المقدس يكشف عنه، على نحو نبوئي، ويتعلق بوجوده ودوامه كتحدٍ دنيوي للكنيسة المسيحية. لقد احتوى الحقيقةَ المنذرة بالخطر، والقائلةَ إن الإسلام ظهر بعد الكتاب المقدس بقرون، [ذلكَ] الايمانُ الراسخ أنَ كتابي العهدين القديم والجديد– المصدرين النَصيين الأكثر شيوعاً– قد مُنحا حق تفسير مسار التاريخ الإنساني. آمن المفسرون المسيحيون أنَ من واجب المؤمنين المخلصين تأويل الإشارات النبوئية الواردة في الكتاب المقدس كوسيلة لتوطيد إيمانهم. لقد آمنوا أنَ يد العناية الإلهية أدرجت آيات داخل الكتاب المقدس تنبأت بالمستقبل المجيد للنصر المسيحي، وأعلنت عن الأطوار القَبلية التي تَعيَن على التاريخ أن يجد، من خلالها، طريقاً إلى الألفية الموعودة. لقد كان فناء الإسلام واحداً من أكثر هذه [الأطوار] أهمية. وكان هذا الايمان هو الذي استحث رغبة المبشر في التبشير [بالإنجيل] داخل الأراضي الإسلامية.

لقد تم استخدام آيات الكتاب المقدس، عىى نحو منتظم، لإدراك مكانة غير البروتستانتيين في الخَلق الإلهي، ومن ثَم تسويغ أقدارهم كَأُمة للتاريخ. لم يتم الرجوع إلى الكتاب المقدس لفهم الأقليات الدينية الأميركية كاليهود والكاثوليك فحسب، وإنما تم تطبيقه على عرقيات أخرى، كَوَسم الأفارقة أنَ «لعنة حام[2]» [قد حلت بهم] لتبرير استعبادهم كـ «مُحتَطِبي

(1) تُوون، *الطهرانيون، والألفية ومستقبل إسرائيل*، 19؛ كريستوفر هِل، *المسيح الدجال في إنجلترا القرن السابع عشر*، طبعة منقحة (لندن: ڤِيرسُو، 1990)، 9، 13.

(2) لعنة حام Ham (أو لعنة كنعان): إشارة إلى اللعنة التي ألقاها نوح على ابنه حام بعدما رأى عورته حين سكر وتعرى داخل خبائه. «وابتدأ نوحٌ يكون فلاحاً وغرسَ كرماً. وشربَ من الخمر فَسَكِرَ وتعرى داخل خبائه. فأبصر حامٌ أبو كنعانَ عورةَ أبيه، وأخبر أخويه خارجاً. فأخذ سامٌ وَيَافَثُ الرداءَ ووضعاه على أكتافهما ومشيا إلى الوراء، وسترا عورة أبيهما ووجهاهما إلى الوراء. فلم يبصرا عورة أبيهما. فلما استيقظ نوحٌ من خمرِهِ، علم ما فعل به ابنهُ الصغير، فقال: «ملعون كنعانُ! عبد العبيدِ يكونُ لإخوته». وقال: «مباركٌ الربُ إلهُ سام. وليكن كنعانُ عبداً لهم. ليفتحِ اللهُ لِيَافَثَ فيسكُنَ في مساكنِ سامٍ، وليكن كنعانُ عبداً لهم». سفر التكوين 9: 20–27. *الكتاب المقدس*، دار الكتاب =

حَطَب»[1]، وكيف تم ربط سكان أميركا الأصليين بدلالات توراتية بعينها، كعدهم قبيلة تائهة من بني إسرائيل أو بقية البابليين الخاطئين.[2] ومن ناحية ثانية، أول شارحو النبوءات التوراتية حكاية أكثر درامية وعمقاً لمنزلة الإسلام في التاريخ الديني، لأن الديانة التي أسسها محمد اشتملت على نظام سياسي قوي نشأ بعد المسيحية، واستمر، خارج أميركا، من دون تغيير؛ ديانة حالت دون استرداد الأرض المقدسة ومجيء أحداث آخر الأزمنة. أصبحت الإمبراطورية العثمانية وقدرها موضع تفكير سياسي وديني واسع خلال سنوات الجمهورية المبكرة لأن قوتها التوسعية قد تم كبحها، كما تآكلت سلطتها بفعل الزحف الأوروبي على مناطق نفوذها، خاصة من قبل روسيا. ولقد أثار السؤال المشرقي[3] قلقاً، في السياسة الأوروبية، حول الكيفية التي شجع فيها عدم استقرار الإمبراطورية العثمانية على التنافس الإمبريالي الذي عرض ميزان قوة الشعوب الأوروبية إلى الخطر. فبعد الحروب البربرية وحرب استقلال اليونان، أصبح السؤال المشرقي بالنسبة إلى كثير من البروتستانتين، في الولايات المتحدة، سؤالاً دينياً في المقام الأول. ولأن الإيديولوجيا السياسية الأميركية كانت معارضة لإنشاء مستعمرات خارج القارة، فإن الرؤيا الدينية التي سوف يعمل [النص] المقدس، من خلالها، على تنسيق الجهود الرامية إلى تحقيق النجاح العالمي للطموحات البروتستانتية قد أصبحت وسيلة ثقافية قوية لتعزيز القوة والشرف القوميين. لقد وسعت الإسلاموية من [حدود] إيديولوجيا الإقصاء التي ميزت [حقبة] الاستعمار القاري لسكان أميركا الأصليين، وحولتها إلى مخيال ثقافي عابر للحدود القومية مكن الأميركيين من تصور

= المقدس، مصر، الإصدار الثالث، الطبعة الأولى، 2001: 10. (المترجم).

(1) «وجعلهم يَشُوعُ في ذلكَ اليومِ مُحتَطِبِي حَطَبٍ وَمُستَقِي ماءٍ للجماعةِ وَلِمذبحِ الربِ إلى هذا اليوم، في المكان الذي يختاره». يَشُوع 9: 27. *الكتاب المقدس*، دار الكتاب المقدس، مصر، الإصدار الثالث، الطبعة الأولى، 2001: 263. (المترجم).

(2) أنظر، على سبيل المثال، [كتاب] سِلفِستَر إيه. جونسون، *أسطورة حام في المسيحية الأميركية للقرن الثامن عشر: العِرق، والوثنيون وشعب الله* (نيويورك: بَالغريف مَاكمِلن، 2004)؛ [كتاب] ستيفن آر. هَاينس، لعنة نوح: *التبرير التوراتي للعبودية الأميركية* (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 2002)؛ [كتاب] توماس ڤيرجيل بيترسن، *حام وَيَافث: العالم الأسطوري للبيض في الجنوب إبان حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية* (ماتُوتشن، نيوجيرزي: سكِيير كرو برِس، 1978). ولوصف عن سكان أميركا الأصليين بوصفهم متحدرين من القبائل التائهة لبني إسرائيل، انظر [كتاب] إسرائيل وُرزلي، *دراسة عن الهنود الأميركيين* (لندن: طبعة للمؤلف، 1828).

(3) The Eastern Question: كيفية التعامل مع تداعيات سقوط الإمبراطورية العثمانية، خاصة بعد هزيمتها في حربها مع روسيا (1768–1774). (المترجم).

طموحاتهم الخاصة أنَ يصبحوا قوة عالمية عبر تخيُل نهاية رمزية للإمبراطورية التركية.

الجراد من الهاوية: الإسلام في النبوءة البروتستانتية

ولكي ندرك، على نحو أعمق، قوة الأخروية كمُشكِلٍ استطرادي للمفاهيم الثقافية الأميركية المبكرة حول الإسلام، فإنه من نفاذ البصيرة أن نحفر في طبقات مخيالها التأويلي. يكشف استقصاء الجِينيُولُوجيَا النبوئية للمسيح الدجال المشرقي عن تقليدٍ تأويلي مؤثر عابر للأطلسي توحد حول إجماعِ مُعلقين بروتستانتيين مختلفين منذ القرن السادس عشر وعبر القرن التاسع عشر. فخلال السنوات الكولونيالية والقومية المبكرة، كان المخيال الأُخروي مشروعاً بروتستانتياً سائداً، عمل كصلة لإدراك أحداث العالم وتسليط الضوء على معنى الأفعال الأميركية على الساحة العالمية. إن إعادة توطين هذا التقليد من المخيال النبوئي العابر للأطلسي تحيي بُعداً حاسماً للخطاب الديني الأميركي المبكر، الذي وفر تفسيرات دائمة للإسلام أسرت عقول كثير من القادة البروتستانتيين المثقفين وشكلت النزعات الأميركية حول عقيدة المسلمين وثقافتهم.

لقد أوجدت التعليقات التي نشرها مفكرون ألفيون أوروبيون بارزون – كجوزيف مِييد، وتوماس برَايتمَن، وبِيير جُوريُو، وتشارلز دُوبَز، والمطران توماس نيوتن، وجون غِل، وجورج ستانلي فِيبَر– قاعدةً بُني عليها تقليد أميركي في التأويل ومن ثم تطور.[1] لقد صور البوقان الخامس والسادس [الوارد ذكرهما] في سفر الرؤيا (وفقاً إلى هؤلاء المفسرين) واللذان تعرف أصواتهما بالوَيلَين الأولين، تاريخَ الإسلام. تكمن الأهمية العظمى لهذين البوقين، وفقاً لملاك سفر الرؤيا، في حقيقة أنه عندما يزول الويل الثاني الذي يوازيه الأتراك، فإن الويل الثالث والأخير «سيحل سريعاً»– وهو مجيءٌ ينذر بيوم القيامة الذي سوف يدمر كل مظاهر الكُفر ويطهر الأرض من أجل [قيام] مملكة المسيح. كانت نهاية الإسلام قد أصبحت مرتبطة، في المقام الأول، عبر هذه «النظرية التركية، بالترقُب الرؤيوي، منذ الأيام الأولى لجيل

(1) جوزيف مِييد، *مفتاح سفر الرؤيا* (لندن، 1650)؛ توماس برَايتمَن، *رؤيا القديس يوحنا* (أمستردام: توماس ستافورد، 1644)؛ بِيير جُوريُو، *تحقيق نبوءات الكتاب المقدس* (لندن، 1687)؛ تشارلز دُوبَز، *تعقيب مُتصل على رؤيا القديس يوحنا* (لندن: بنجامين تُووك، 1720)؛ المطران توماس نيوتن، *أطروحات حول النبوءات* (1754؛ لندن: بي. بلييك، 1840)؛ جون غِل، *شرح رؤيا القديس يوحنا اللاهوتي* (لندن: جورج كِييث، 1776)؛ جورج ستانلي فيبَر، *تقويم النبوءة المقدس* (لندن: رِفِنغتُن، 1828).

المستوطنين الطهرانيين. كان «الإدراك» الذي ادخره المسيحيون الأميركيون من هذا المشهد النبوئي المُلغَز هو الذي حرك الجهود التبشيرية كتلك التي لبارسنز، وَكِنغ، وفِسك، وبييرد، الذين سعوا إلى نشر الإنجيل في المشرق الإسلامي.

فمنذ بداية القرن السادس عشر، شرع المعلقون على الكتاب المقدس من البروتستانتيين في تطوير تقليد استطرادي قوي ركز على صور البوق الخامس لتفسير صعود محمد والإسلام.[1] تتحدثُ الآيات الاثنتا عشرة من الإصحاح التاسع من سفر الرؤيا عن «ملاك الهاوية» الذي دُعي للانتقام من مسيحية مُحرفة. بدا الدخان الذي أخرجه الملاك من بئر الهاوية، بالنسبة إلى هؤلاء المعلقين، رمزاً ملائماً للديانة الإسلامية التي اعترضت سبيل تعاليم المسيحية. لقد دل الجراد ذو الأذناب التي تشبه ما للعقارب، والذي خرج من ذلك الدخان، على المسلمين (أو الشرقيين) الذين عذبوا– في أثناء نشرهم لديانتهم من فرنسا حتى الشرق الأقصى– الأراضي المسيحية بقوة سلطتهم وتعاليمهم (الشكل 2. 1). لقد أكدت آيات البوق الخامس على صور نمطية استشراقية عن محمد بوصفه مرتداً عن المسيحية أفسد تعاليمها لأجل أهدافه الشخصية.

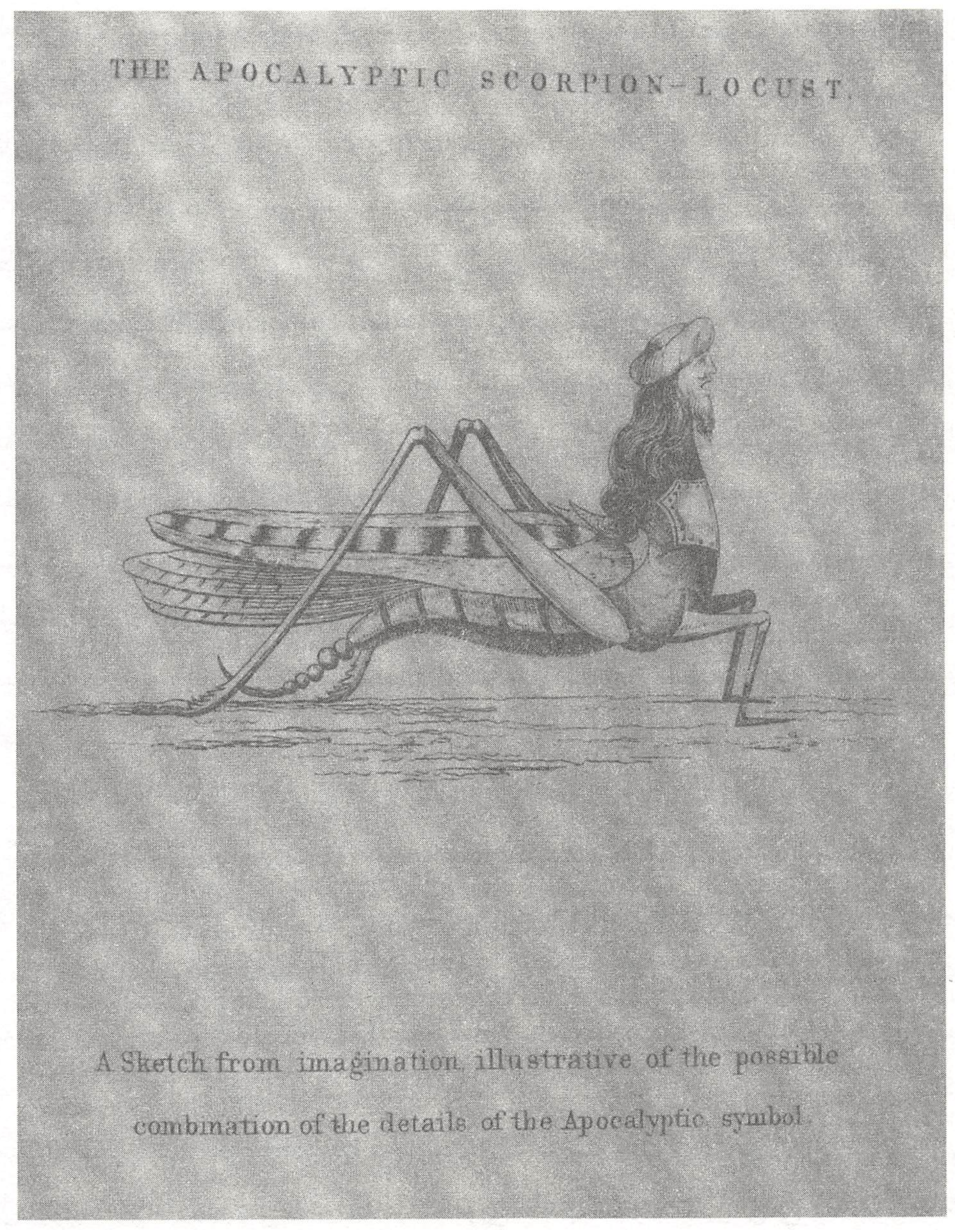
ولقد ربط المعلقون البروتستانتيون الأوائل بين محمد و«ملاك الهاوية» واعتبروا أَبَدُون وأَبُولِيُون[2](والذي يعني المُهلِك) اسماً ملائماً لمحمد وللخلفاء. كما وجد المعلقون، أيضاً، أنَ الإسلام المُعتَقد أنه ضلالٌ بَشَر به مُهلِكٌ عربي هو أهلٌ بمقولة أنه قد انبثق من جحيم سفلي وليس من وحي سماوي. إن حقيقة تصوير الإسلام على نحو نُبوئي كدخانٍ، تؤكد مقدرته على حجب شمس الحقيقة المسيحية، وعلى منزلته كشكل عبادةٍ باطل وخرافي قُدِر له أن يَفنى. كما أن ربط ذلك الدخان بوباء الطاعون كان دليلاً واضحاً على تبرير كَتِن مَاذَر لمنتقديه قيامَهُ بتبني الطريقة المشرقية في تطعيم الأفراد ضد الجدري مدعياً أنَ المرض قد «أتى إلى أوروبا عبر أفريقيا؛ على أجنحة الجراد العربي، الذي عم وجه الأرض في أثناء الفتوحات المشرقية».[3]

---

(1) في 1593، خالف جون نَابيير الآراء المبكرة لحركة الإصلاح الديني التي وظفت هذه الآية للإشارة إلى الهراطقة، مجادلاً أنه يتوجب عليهم تخصيصها إلى «طاغية ملحد آخر..». جون نَابيير، *اكتشاف صريح لرؤيا القديس يوحنا كاملة* (إدنبره: آر. وَالدِيغريف، 1593)، 4.

(2) أَبَدُون هو اسم ملاك الهاوية بالعِبرية، فيما أَبُولِيُون هو اسمه باليونانية. (المترجم).

(3) كَتِن مَاذَر، *ملاكُ بَيت حِسدَا* Bethesda (نيو لندن، كِنِتِكت، 1722)، 112، وردت في [مقالة] مختار علي عيساني، =



الشكل 1.2 «وخرجَ من الدخانِ جرادٌ على الأرضِ فأُعطيَ سلطاناً مثل سُلطان عقاربِ الأرضِ.. وهيئةُ الجرادِ تُشبهُ خيلاً مُعدةً للقتالِ وعلى رؤوسها شِبهُ أكاليلَ كأنها من ذهبٍ ووجوهها كوجوه الناس.. ولها دروعٌ كدروعِ الحديدِ وصوتُ أجنحتها كصوتِ عَجَلاتِ خيلٍ كثيرةٍ تجري إلى القتال. ولها أذنابٌ كأذنابِ العقاربِ وفي أذنابها حُمَاتٌ وقد سُلِطت أن تَضُر الناسَ خمسةَ أشهرٍ». ***سفر الرؤيا*** 9: 3، 7، 9–10. [الكتاب المقدس، دار المشرق، بيروت، 1986]. «الجراد–العقرب الرؤيوي»، إي. بي. إليوت، ***ساعاتٌ مع سفر الرؤيا Horae Apocalyticae؛ أو، تعقيب على سفر الرؤيا***. ثلاثة مجلدات. (لندن: سِيبِلي، بيبرنسَايد آند سِيبِلي، 1844)، المجلد الأول: 411؛ اللوحة 12.

ومثلما فعل مَاذَر، كان معظم شارحي سفر الرؤيا من البروتستانتيين مقتنعين أنَ الجراد الذي خرج من الدخان رمز إلى غزوات الجيوش المشرقية التي نشرت مجتمع الديانة الإسلامية، على نحو سريع، عبر آسيا وأفريقيا وفي أوروبا.[1] فعبر المجادلة بصحة دراسة هذه الرموز، بذل المفسرون قصارى جهدهم لتقديم أمثلة عديدة من براهين منطقية تشتمل على تحليل تناصي intertextual للأسانيد الأخرى التي تدل على الجراد في العهد القديم، وعقد مقارنة بين التيه (الدياسبورا) المشرقي وأنماط الهجرة لدى الجراد الطبيعي، ومدى تطابق هذه الأسانيد الكِتابية مع أحداث مروية في أعمال تتناول التاريخ الإسلامي. حتى إن جوزيف مِيد، المُعلق البريطاني المؤثر، تخيل سرب الجراد وقد تحول إلى «جسم مشرقي»، صدره إلى الشرق جهة دمشق وبغداد، فيما سدد بذيله ضربة إلى أوروبا فلوثها بسمه الرهيب.[2]

لقد كانت دلالةٌ عظيمة، بالنسبة إلى البروتستانتيين، أن قضاء الله الانتقامي هو الذي أوجد الإسلام، مما يشهد على أن قوة الإسلام كانت [قوة] وقتية، وأن ويلاته كانت جزءاً من خطة الله لمعاقبة الكنيسة على عقوقها من أجل الهدف النهائي الساعي إلى تقوية المسيحية. فعلي سبيل المثال، نُشرت أول سيرة أميركية كاملة للنبي محمد، والتي كتبها قس يدعى جورج بوش، ككتاب ضمن سلسلة مكتبة العائلة التي أصدرتها دار هاربز، سنة 1830، للإشارة، في المقام الأول، «إلى المقاصد الإلهية المتعمَدة لِأثر البنية الكُلية للضلال على كنيسة المسيح». كان مقصد المؤلف الجوهري تقوية إيمان قرائه بالمسيحية عبر تأكيده المعجزة النبوئية للكتاب

= «كَتِن مَاذَر والمشرق»، *نيو إنجلاند كوارترلي*، المجلد 43 (1970): 49—50. وصف مَاذَر محمداً بأن ديانته «[ديانة] جديدة ضد المسيحية، في المشرق، سعت إلى السخرية من المسيح الدجال البابوي وإلى إغاظته أيضاً. كَتِن مَاذَر، *أشياء يجب البحث عنها* (كيمبريدج، 1691)، 39—41.

(1) إن الفهرس الهجائي concordance حول تفسير البوق الخامس مذهل. عندما كتب وليام وِستُن، سنة 1706، حول تنبؤ هذه الآية بظهور محمد، أدعى أنه كان «عقاباً إلهياً في غاية الوضوح، ولا يمكن أن يكون، ببساطة، خطأً»، عقاباً «أقر صحته معظم الشارحين البروتستانت». وليام وِستُن، *مقالٌ حول رؤيا القديس يوحنا. فيما يتعلق بالزمنين الماضي والحاضر* (كيمبريدج: يُنفِيرسِتِي برِس، 1706)، 168. أعلنت إحدى المجلات التبشيرية، فيما يتعلق بالإصحاح التاسع من سفر الرؤيا، أنَ «الأتراك مصوَرون، على نحو واضح، في الآيات المُتبقية، حتى عد جميع الشارحين البروتستانت، على اختلاف مراتبهم الدينية – منذ زمن السيد برَايتمَن وحتى زمن المطران نيوتن – أنَ المغزى بديهي، على نحو ما». «يُوفِينس»، *ذا كرِستَين أبزيرفَر*، المجلد الأول (1802): 763.

(2) مِيد، *مفتاح سفر الرؤيا*، 101، 104. لقد تم، مراراً، ربط إتيمولوجيا etymology [لفظة] الجراد (arbim أو arpim بالعبرانية، والتي تعني «جيش» أو «عربي») بالـ «خَطَاطِيف» المتوحشة [الوارد ذكرها] في إنيادة فرجيل، [وَبالـ] «الحَرجُوان hargol». [الحرجوان: ضرب من الجراد رمادي اللون مبقع، أنظر سفر الأحبار 11:22. (المترجم)].

المقدس، وكيف عملت [تلك المعجزة] على إيجاد إدراك روحي للهيمنة المختلفة والمُحيِرة لمحمد والإسلام.[1] وعلى الرغم من ذلك، وحتى نشوء تفسير سَبتِي جديد في ثلاثينيات القرن التاسع عشر، ظلت آلام البوق الخامس مصدر عذاب ماضوي. كانت أكثر التفسيرات شيوعاً حول مدة [البوق الخامس] تكمن في أن شهوره النبوئية الخمسة ترمز إلى 150 عاماً، والتي بدأت في سنة 612، عندما شرع محمد في تعليم مبادئ دينه علانية، وانقضت، سنة 762، عندما أسس المنصور الخلافة العباسية وأنشأ بغداد كـ «بيت للسلام»، مما يشير إلى أن تحول البدو الشرقيين إلى أمة مستقرة قد أفقدهم المزيد من القوة ولم يعُد يحكمهم ملكٌ واحد.[2]

الويلُ التركي وفك قيد الفُرسان الفُراتيين

وعلى الرغم من أنه قد نُفخ في البوق الخامس قبل وقت طويل من حركة الإصلاح الديني، وأصبح من الواضح أن عذاب المشرقيين كان مسألة تاريخية، إلا أنه لم يكن ثمة إجماع حول زمن انقضاء البوق السادس (أو الويل الثاني– الطاعون الأخير قبل يوم الحساب العظيم) أو إن كان زمانه لا يزال قائماً بالفعل. لقد عد المعلقون [على الكتاب المقدس] هذا الويل تصوراً مُسبقاً لصعود الأتراك العثمانيين وإمبراطوريتهم، القوةِ السياسية التي كان يحسب حسابها، والتي احتفظت بسيطرتها على القدس والأرض المقدسة منذ الحروب الصليبية. لم

(1) «ليس سهلاً أن نخصص موضوعَ نبوءة مُسلم به، سلط عليه التاريخ والعناية الإلهية ضوءاً أكثر قوة أو وضوحاً». جورج بوش، *حياة محمد* (نيويورك: جيه. آند جيه. هاربر، 1830)، 208. «الملحق أ». ومن أجل مناقشة حول كيف أن التاريخ الإسلامي يُثبت نبوءات الكتاب المقدس، انظر، أيضاً، *فوائد لدراسة النبوءات* (بالتيمور، يَنغ، 1832). [إضافة: قامت مطبعة جامعة بوسطن، في العام 2001، بإعادة نشر كتاب جورج بوش (وعنوانه بالكامل: *حياة محمد؛ مؤسس الإسلام. وإمبراطورية الشرقيين*)، وقد أشار تِد وِدمَر، في مقالته، «إعادة نظر: جورج بوش الأول» (نيويورك تايمز، 2007/7/22) إلى اعتراض الأزهر، في العام 2004، على نشر الكتاب لأنه يسيء إلى النبي، مما حدا بوزارة الخارجية الأميركية، آنئذ، إلى إصدار بيان توضح فيه الصلة العائلية بين جورج بوش المؤلف (1796–1859) وجورج بوش، رئيس الولايات المتحدة. ويشير، أيضاً، إلى أن الأزهر قد تراجع عن قراره بمنع الكتاب، في العام 2005، بعد قراءة متأنية للكتاب، على حد قوله!. هذا ولا تختلف آراء جوج بوش الأول عن آراء خلفه، ففي كتابه *وادي الرؤيا؛ أو، عظام إسرائيل الجافة وقد أعيدت إلى الحياة*، (1844) نادى بالإعلاء من شأن اليهود عبر إقامة دولة يهودية في أرض إسرائيل. (المترجم)].

(2) نيوتن، *أطروحة عن النبواءات*، 548–9؛ 548–9؛ غِل، شرح سفر الرؤيا، 764؛ فِيبِر، *التقويم المقدس*، المجلد الثالث، 285؛ آرون كِن، *عرضٌ لنبوءات الكتاب المقدس مع أحداثها. وعهد تحققها* (بوسطن: صمونيل آرمسترونغ، 1813)، 13، إسحق تيلر هِنتِن، *نبوءات سفر دانيال وإنجيل يوحنا. مزودة برسوم توضيحية لأحداث التاريخ* (سينت لويس: تيرنبُل آند برَاي؛ وُدوَرد آند ماثيوز؛ ديفِد كِييث، 1843)، 111.

تكن حقيقة إدراك الإسلام بوصفه قدراً إلهياً واضحة تماماً، بالنسبة إلى المعلقين، إذ تصف الآيتان الثالثة عشرة والرابعة عشرة من الإصحاح التاسع «صوتاً من قُرون مذبح الذّهب الذي أمام الله» آمراً الملاك السادس أن ينفخ في بوقه منادياً: «حُلَّ الملائكة الأربعة المُوثقينَ على نهر الفُرات العظيم». كان المُعلقون البروتستانتيون الأوائل، كتوماس برَايتمَن وجوزيف مِيد، مقتنعين أنَ هؤلاء الملائكة الأربعة إشارةٌ إلى مجموعات مختلفة اجتمعت كي تقيم الإمبراطورية العثمانية، حيث كانت المشيئة الإلهية قد هيجتها لتحدي المسيح الدجال الروماني والحد من فاعليته في تدمير حقيقة الكنيسة.[1] لقد حال خوف [تلك] الإمارات من الحملات الصليبية، والنزاعات الداخلية، والغزوات المغولية من الشرق – والتي عدت جميعها قدراً إلهياً– دون قيامها بمهاجمة المتوسط المسيحي، بل دفعتها إلى البقاء في الأراضي التي «حامت» فيها حول نهر الفرات منتظرة الإذن الإلهي لمعاقبة المسيحية الوثنية.[2] أَذِن تبويق البُوق السادس للأتراك «بالزحف إلى خارج تلك المضايق» واجتياح الغرب كَـ «طوفان» أو مثل «سَخَطٍ عظيم».[3] وأوجدت هذه الفتوحات العثمانية ما أطلق عليه المطران نيوتن بِـ «الإمبراطورية الجديدة» التي ترث من الشرقيين عباءة المسيح الدجال المشرقي، وتضاعف من قوة غزواتهم الفاجعة.[4]

وفي حين أن الويل المشرقي كان مُقدَراً لَهُ أن يكون عذاباً مسلطاً على مناطق السلطة البابوية، فإن الويل التركي اشتمل على «قتل ثُلث الناس». وقد أَول المعلقون البروتستانتيون هذه الآية أنها تشير إلى الحصة المشرقية، أو البيزنطية، من الإمبراطورية الرومانية المقدَسة، والتي كانت وثنيتها قد تسببت في استياء displeasure إلهي تجلى في شكل جيوش تركية استولت على القسطنطينية. مكنت تلك الحُدُوس البروتستانتيينَ من الإيمان (خاصة بعد صد

(1) كان ثمة تضارب، جدير بالاهتمام، في التعليقات النبوئية المتعلقة بهوية ملائكة العقاب الأربعة هؤلاء، وأن محاولات ربطهم بصعود العثمانيين تطلَب مراجعةً لكل المصادر الدنيوية المتوفرة حول التاريخ التركي والإسلامي. لقد تجنب بعض النقاد مثل هذه الإنجازات القياسية (والتي دفعت تناقضاتها الذّاتية بأحد النقاد إلى عدها «عبئاً ثقيلاً على النظرية التركية في التفسير برمتها») معتبرين الرقم أربعة، ببساطة، رقماً كونياً جامعاً، كمثل دلالته على أربع رياح [السماء]، أو على قرون المذبح الأربعة في مستهل هذه النبوءة بعينها. إي. بِي. إليوت، *ساعاتٌ مع سفر الرؤيا*؛ *أو، تعقيب على سفر الرؤيا*، الطبعة الرابعة، أربعة مجلدات (1843؛ لندن: سِيبِلي، جاكسِن وَهَاليداي، 1851)، المجلد الأول: 490.

(2) «شرحٌ لسفر الرؤيا»، *أعمال توماس غدوِن*، تحرير جون سِي مِلَر، 12 مجلداً (إدنبره: جيمس نيكول، 1865)، المجلد الثالث: 57؛ وقد قام غِل باستخدام [لفظة] «يحومون hovering»، أيضاً، في [كتابه]، *شرح سفر الرؤيا*، 767.

(3) برايتمن، *رؤيا القديس يوحنا*، 103؛ غِل، *شرح سفر الرؤيا*، 767.

(4) نيوتن، *أطروحة عن النبواءات*، 551.

الحصار التركي لڤيينا سنة 1683) أنَ مناطقهم سوف تنجو من «غضب هذا الجيش الوحشي» ما إن «تمكث أمواج البحار الهائجة مع الرمل القليل».[1] إن الثأر من الكنائس المشرقية الذي تم على أيدي العدد الهائل من الفرسان التركيين السريعين قد كان، في الواقع، وحشياً ولا يُغتَفر، مثلما جاء في الصور المخيفة التي وصفها يوحنا البُطمُسِي في الآيات 16–19 من الإصحاح التاسع من سفر الرؤيا:

> *وعددُ جيوش الفرسان مئتا ألفِ ألفٍ وقد سمعتُ عددهم. وهكذا رأيتُ الخيلَ في الرؤيا والراكبينَ عليها لهم دروعٌ ناريّة وسَمَنجُونيّة وَكِبريتيّة وَرؤوسُ الخيلِ كرؤوس الأُسودِ وَمِن أفواهها تخرجُ نارٌ ودخانٌ وَكِبريتٌ. وبهذه الثلاثة قُتِلَ ثُلثُ الناسِ أي بالنارِ والدخانِ والكبريتِ الخارجةِ من أفواهها. فإن سلطانَ الخيلِ في أفواها وفي أذنابها لأن أذنابها تُشبه الحَياتِ ولها رؤوسٌ تَضُر بها».*[2]

لقد رمزت هذه القسوة الواضحة لهؤلاء الفرسان الأتراك، والمتغايرة مع الخروج المفاجئ للجراد المشرقي، إلى حقيقة أن للفرسان رؤوس أسود وأنيابها، مما يجعلهم – وفقاً للناقد الأميركي جون هِيبوُد– «مقدامين، ومندفعين، وجسورين».[3] بدت النار، والدخان، والكبريت الخارجة من أفواه الخيول، بالنسبة إلى كثير من المفسرين، «أكثر الإشارات الضمنية وضوحاً»، والتي تشير إلى عتاد الأتراك الحربي وإلى البارود الذي أُعتقد أنهم قد اخترعوه.[4] استطاع معلقون كثيرون إدراك لماذا افترض أولئك الذين شهدوا هذه القوة النارية – وقد كانوا مثل يوحنا الرسول غير عارفين بمصدرها – أنَ النار والدخان خرجا، فعلياً، من أفواه

(1) برايتمن، *رؤيا القديس يوحنا*، 104.

(2) النص العربي مأخوذ عن ترجمة *الكتاب المقدس* الصادرة عن دار المشرق، في بيروت، سنة 1986، المجلد الثالث: 447. (المترجم).

(3) جون هِيبوُد، *النصير المسيحي* (ناشفِل، تِنِسِي: توماس جي. برادفورد، 1819)، 85.

(4) نيوتن، *أطروحة عن النبوءات*، 554، وكذلك [كتاب] *نبوءات سفر دانيال وإنجيل يوحنا* لِهنتن، 151؛ *التقويم المقدس* لِفيبر، المجلد الثالث: 289 (والذي يستشهد [بما قاله] غِبن حول استخدام المدفعية في حصار القسطنطينية)؛ *مفتاح سفر الرؤيا* لِميد، 116؛ *مقالٌ حول رؤيا القديس يوحنا* لِوستُن، 186؛ *ساعات مع سفر الرؤيا* لإليوت، المجلد الأول: 511؛ *شرح سفر الرؤيا* لِغِل، 107–8 (الشكل 2.2).

الخيول وليس من البنادق التي يحملها الفرسان.[1]

وما إن اقتنع هؤلاء المفسرون أنَ البوق السادس قد بشر بظهور العثمانيين الأتراك وفسر ذلك، حتى رغبوا في معرفة كم سيدوم ويل الانتقام الإلهي هذا. فسرت الآية الخامسة عشرة من رؤيا يوحنا أنَ الملائكة الأربعة «كانوا مُتجهزين للساعة واليوم والشهر والسنة» ليقتلوا، خلال ذلك، ثلث الناس. وبناء على التقويم الذي استخدم لحساب هذه النبوءات، فإن ويل الأتراك كان مقدراً له أن يدوم إما 391 سنة و15 يوماً أو 396 سنة و106 أيام. ومع ذلك، ورغم مدى الاتفاق أو الاختلاف بشأن مدته، فإن تحديد تاريخ بدايته قد استجلب استنتاجات معقدة بُنِيت على مراجعة المصادر التاريخية المتوافرة. رأى بعضهم أنَ الويل التركي ينتهي بسقوط القسطنطينية سنة 1453؛[2] فيما اعتقد آخرون أنَ هزيمة الجيوش العثمانية المتقدمة أشارت إلى أن [الإمبراطورية] قد انهارت في القرن السابع عشر. في 1754، قام توماس نيوتن بترويج تفسير سيكون التفسيرَ المعياري بالنسبة إلى عدد من المعلقين الثقات في نهاية القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، وهي حقبة انتهت بانتزاع «كامينيك بودولسكي» من البولنديين في 1672، والتي عدت آخر التوسعات الإقليمية للإمبراطورية العثمانية.

ويمكننا العثور على قوة الجداول التاريخية هذه عبر استقصاء كيف عمل سيناريو ثالث يتعلق بانقضاء الويل التركي، في أواخر القرن السابع عشر، على التأثير في الطموحات الألفية لكل من إنكرِيز وَكَتِن مَاذَر، القسيسين الطهرانيين الشهيرين. لقد زعم روبرت مِدِلكَف، في السيرة التي أنجزها عن آل مَاذَر، أنَ «كَتِن مَاذَر ونظراءه قد دشنوا حقبةَ ترقُبٍ رؤيوي في أميركا»، ثم لاحظ أنَ حماسة آمال عقيدتهم الألفية نشأت من قراءتهم [لأعمال] أُخرويين

(1) مِيد، *مفتاح سفر الرؤيا*، 117؛ استخدم إسحق هِنتِن رد فعل شعبَي الأزتِك والإنكا تجاه الأسلحة الإسبانية كمعيار مُوازٍ (*نبوءات سفر دانيال وإنجيل يوحنا*، 151). فيما تناول جون هييوُد، بطريقة مماثلة، منظور «الأميركيين العاديين» (*النصير المسيحي*، 86). لقد استشهد برايتمَن ومِيد، كدليل [على أقوالهما]، بإسناد من [كتاب] لُونِيكُوس تشَالكُونديِ *تاريخ الأتراك* Turcicam Historia يتعلق بمدفع كبير استخدم في حصار القسطنطينية كانت تجره أنيار سبعين ثوراً، مدعين أنَ «الروح القُدُس تصف لنا هذا العدو بتلك الآلات الحربية التي أخذت بالظهور مع هذا الطغيان». برايتمَن، *رؤيا القديس يوحنا*، 104؛ مِيد، *مفتاح سفر الرؤيا*، 117–18؛ غِل، *شرح سفر الرؤيا*، 108. وجد توماس بَاين، مفكر حركة التنوير، أنَ رواية توماس نيوتن حول المدفع الضخم منافية للعقل، مدعياً أنَ «المطران يتفوق على غُوليفَر». «استقصاء النبواءات» [ضمن] *المؤلفات الكاملة لتوماس باين*، مجلدان، تحرير فليب إس. فُونَر (نيويورك: سِيتَادِل برس، 1969)، المجلد الثاني: 877–8 رقم 37.

(2) أنظر، على سبيل المثال، [كتاب] إسحق نيوتن، *تعليقات على نبوءات دانيال، ورؤيا القديس يوحنا* (لندن: جيه. دَاربِي آند تِي. برَاون، 1733)، 307.



الشكل 2. 2: رسمٌ أُخروي لـ «المسلمين» وفقاً للبوقين الخامس والسادس من ***سفر الرؤيا***. يمثل المسلمون الجالسون على الخيل الشرقيينَ (بالرماح) والأتراكَ (بالبنادق). لقد صور التعليق على الويل التركي، والذي يحدد ذلك المؤلف تاريخ بدايته بالعام 1449، أنَ [ذلك الويل] تمثل في «البنادق التي استخدمها الأتراك الجالسون على الخيل (وهي حقيقة تاريخية)». يشير التعليق إلى الآية السابعة عشرة من الإصحاح التاسع من ***سفر الرؤيا***: «وهكذا رأيتُ الخيلَ في الرؤيا والجالسين عليها، لهم دروعٌ ناريةٌ وَأَسَمانجُونيَةٌ وَكِبريتيةٌ، ورؤوس الخيلِ كَرؤوسِ الأُسُودِ، ومن أفواهها يخرجُ نارٌ ودُخانٌ وَكِبريتٌ» [***الكتاب المقدس***، دار الكتاب المقدس، مصر، الإصدار الثالث، 2001]. الجزء الأيمن السفلي من ***جدولٌ كرونولوجي لرؤى دانيال ويوحنا*** (بوسطن: جيه. ڤي. هِمز، حوالي 1843). بإذن خاص من الجميعة الأثرية الأميركية.

ذائعي الصيت، كجوزيف مِيد، وبيير جُوريُو، وتوماس برَايتمَن.[1] لقد زعم برَايتمَن، مستشهداً بـ «إجماعِ كل المؤرخين»، أنَ عصر الهيمنة التركية بدأ في سنة 1300، وعند إضافتها إلى الـ 396 سنة المكونة للحقبة النبوئية للويل الثاني فإن [ذلك العصر] سوف ينتهي بعد 396 سنة، أي في العام 1696.[2]

عبر إنكرِييز مَاذَر، بعد قراءته لهذه النبوءة، عن آماله أن يُوذَنَ للأتراك فيلفظوا أنفاسهم الأخيرة، وفقاً للجدول النبوئي.[3] أقر إنكرِييز مَاذَر بصحة النظرية الأُخروية [القائلة] «بوجوب تدمير الإمبراطورية العثمانية قبل نجاة كل إسرائيل» لأن اليهود «لن ينعموا بأرض آبائهم بسلام ثانية طالما بقي «لذلك المسيح الدجال المشرقي» أية قوة تحول دون [تحقيق] ذلك».[4]

كما شارك كَتِن معتقدَ والده حول النهاية الوشيكة للأتراك. فعلى سبيل المثال، فسر كلا الرجلين رواية المجيء الثاني [للمسيح] في إنجيل مَتَى، والتي تشير إلى عدم مقدرة القمر على أن يهب ضوءَه، بوصفها ترمز إلى أفول الهلال التركي.[5] جادل كَتِن مَاذَر (أثناء وعظه [أعضاء] جمعية المدفعية في ماساتشوستس[6]، سنة 1691، حول قُرب حلول الزمن الذي تتحول فيه السيوف التي يحملها الجنود إلى سِكَكٍ)[7] أنَ «مُحمدِيةً زائلة» كانت «أمارة» واضحة على دُنو المجيء الثاني للمسيح، وتشكل واحدة من «الأشياء التي يجب البحث عنها» من أجل [إيجاد] اسم لهذه العظة sermon. تنبأ مَاذَر أنه «خلال أقل من سبع سنين من هذا الزمان، فإن السلطان الأعظم سوف يذوق الذّل، ولن يُسبب أية ضيق لأوروبا

(1) روبرت مِدِلكَف، *آل مَاذَر: ثلاثة أجيال من المفكرين الطهرانيين. 1596–1728* (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1971)، 323.

(2) برايتمن، *رؤيا القديس يوحنا*، 103–4.

(3) إنكرِييز مَاذَر، *مقالة حول المذنبات Kometographia* (بوسطن، 1683)، 137–8.

(4) إنكرِييز مَاذَر، *سر خلاص إسرائيل* (لندن، 1669)، 25–6. وانظر، أيضاً، كتابَه، *أطروحة في العقيدة الغربية..* (بوسطن، 1683)، 93–4، 110.

(5) مَتَى 24: 29–30. وجد إنكرِييز مَاذَر أنَ تدمير المَلَكِية التركية هو «ما تقصده [هذه الآية] قبل كل شيء» (*سر خلاص إسرائيل*، 30). «يجب أن يأفل القمر التركي، قبل أن تخرج الكنيسة من ليلها، أو قبل أن نسمعَ ها قد جاءُ نوركِ». كَتِن مَاذَر، *مسألة لاهوتية Problema Theologicum* (1703؛ مخطوط غير منشور، الجمعية الأثرية الأميركية)، 55.

(6) أقدم المنظمات العسكرية التي أُنشئت في أميركا الشمالية، وواحدة من أقدم ثلاث منظمات حول العالم. أنشئت، في الأصل، كمنظمة شعبية للدفاع عن المستعمرات البريطانية الشمالية. (المترجم).

(7) «فيضربون سيوفهم سِكَكاً وَأسنتهم مناجلَ». أشعَيا: 2،4 (المترجم).

ثانية».[1] وعد إنكريز وَكَتِن مَاذَر أن نهاية هذه «الضَربة Plague»[2] نذير حاسم لسقوط البابوية وعودة اليهود. فلقد نظر كَتِن إلى دمار القوة التركية بوصفه علامةً عظيمة على رحمة الله؛ لإيمانه أن لا فاتحينَ، منذ ابتداء العالم، «أهرقوا أنهار الدماء تلك، مثلما فعل الأتراك الرهيبون». لقد فسر كَتِن مَاذَر الأخبار المخالفة لذلك، في تقادير حياة الإمبراطورية التركية، بوصفها «علامات صريحة» تُثبت انقضاء الويل الثاني.[3]

وكلما اقترب موعد نهاية الأتراك الحاسمة، أصبحت ابتهالات مَاذَر أنَ المسيح سوف يُتم وعده ابتهالاتٍ حماسية. ففي يوم أحدٍ من حزيران لسنة 1696، وعظ كَتِن مَاذَر جمعاً حاشداً من المصلين حول القدر الرهيب لعدة بحارة من نيو إنجلاند تم أسرهم في شمال أفريقيا. كتب مَاذَر في يومياته [قائلاً]:

لقد آمنتُ فعبرتُ عن ثقتي أنَ لدى ربنا يسوع المسيح شيئاً عجيباً يتعلق بحرية بعض أسرانا.

بلى، فخلال مرات عديدة في أيام الرب، وأمام جموع غفيرة، [في] صلواتي العمومية، عبرت عن هذه الثقة. آهٍ يا نَفسيَ الخاطئة، انتبهي إلى الواقعة!

ذاك أني سوف أرى، دون ريب، هؤلاء الأسرى المساكين وقد تم إنقاذهم، على نحو مدهش، في ظروف سوف تمدني بفُرَص كي أمجد الرب يسوع المسيح إلى أبعد الحدود.[4]

لم تكن هذه «الثقة» التي أثارت حماسة مَاذَر أقل أهمية من إيمانه أنَ الأتراك (والدول البربرية التي عُرفت في ذلك الوقت بـ «أتراك زَالِي Zallee») سيكفون عن ابتلاء الكنيسة، في الزمن ذاته الذي كان يعظهم فيه. ففي موعظة حماسية في ذلك العام، صرح كَتِن مَاذَر أنه

(1) كَتِن مَاذَر، *أشياء يجب البحث عنها*، 31–7. بحلول 1690، أصبح كَتِن مَاذَر يترقب بحماسة *الألفية* «Chiliad السعيدة» لأن [الأمر] «لم يعُد، بالنسبة إلي، موضع تساؤل، أن البوق الثاني قد أصبح غابراً، وأن *الثالث* الذي تعرفونه سيحل سريعاً». *المنزلة الحاضرة لِنيو إنجلاند* (بوسطن: صموئيل غرين، 1690)، 35.

(2) «... ولم يكن أحدٌ يقدر أن يدخل الهيكل حتى كَمِلَت سبعُ ضَرَبات السبعةِ الملائكةِ». سفر الرؤيا 15:8 (المترجم).

(3) كَتِن مَاذَر، *عجائب العالم المحجوب* (بوسطن، 1693)، 39–40.

(4) *يوميات كَتِن مَاذَر*، مجلدان (نيويورك: فريدريك أُنغَار، 1957)، المجلد الأول: 197.

تمنى لو استطاع «الحديث بصوت مُدوٍ كالبوق السابع» وأن مستمعيه سوف يختبرون الثورة الأكثر إدهاشاً في التاريخ أثناء حياتهم: «لقد أزف اليوم، حين لا تعود *الإمبراطورية التركية* ويلاً على المسيحية، وتصبح، عوضاً عن ذلك، جزءاً من *العالم* المسيحي».[1] وفي «رسالة إلى أبناء الأبرشية من الأسرى الإنجليز في أفريقيا» (1698)، حث المسيحيين المحتجزين في الدول البربرية على رفض الديانة الإسلامية بتقوية إيمانهم أنَ المسيح قد تنبأ بصعود الإسلام وفنائه في المستقبل القريب.[2] وعندما تم إطلاق سراح الأسرى في 1703، بدا وكأن صلوات مَاذَر قد أستجيبت، فكتب، لاحقاً، في الهامش: «لقد تحقق هذا الشيء، على نحو مدهش، في السنة الحادية والأربعين من حياتي»، ثم ألقى موعظة سماها «مجدُ الخَير»، فرأى أنَ تحرير هؤلاء الأفراد من «أتباع محمد» دلالة رمزية على تطهير الكنيسة من الفساد الذي سَرع، في المقام الأول، من نماء القوة التركية.[3]

وعبر إدراكهما لأهمية الأحداث وطبيعتها بعد وقوعها، حاول إنكرِيز وَكَتِن مَاذَر الدفاع عن ثقتهما أنَ سقوط الأتراك قد بدأ بالفعل وفقاً لما هو مثبتٌ في الجدول [النبوئي]. ففي ذات السنة التي تم فيها تحرير الأسرى، بشر كَتِن في [كتابه] ***مسألة لاهوتية*** أنه يتوجب على المؤمنين انتظار الـ «الحُكم السعيد» لعهد ألفيةِ الكنيسة، مؤكداً لهم أنَ المجيء *الثاني* لربنا يسوع المسيح سوف يكون بعد تخليص أوروبا من *الأعمال العدائية* التركية تماماً». ثم واصل مؤكداً:

> *اعذروني لصراحتي، إن جازفت مُضيفاً بأنه، وفي كل الاحتمالات، فإن الويل الثاني الذي بدأ ليس أبعد من سنة 1300؛ والتدابير الإلهية [التي بدأت] تجاه الإمبراطورية التركية بحلول سنة 1697: ما هي إلا انسجامٌ، جديرٌ بالذّكر، مع حدوسنا. لكن*

(1) كَتِن مَاذَر، *أشياء يتوجب على المكروبين التفكر فيها* (بوسطن: بي. غرِين آند جيه. ألِن، 1696)، 34–5.

(2) «لقد تنبأ (المسيح) بآلاف الأشياء التي شاهدنا حدوثها تماماً؛ ولكنه تنبأ، على وجه التخصيص، بظهور الديانة الإسلامية؛ والتي انتشرت بالحروب العربية؛ بحجبها للمسيحية بدخان مُروع، بتعذيبها لمعلمي الديانة المسيحية، بعد اتحاد الممالك التركية الأربع في عائلة عثمانية واحدة، لثلاث مئة سنة وسبع وتسعين سنة معاً». كَتِن مَاذَر، ***رسالة إلى أبناء الأبرشية من الأسرى الإنجليز في أفريقيا*** (بوسطن، 1698)، 7.

(3) كَتِن مَاذَر، «مجد الخير»، [وردت في] *أرقاء بيض، سادة أفارقة: أنثولوجيا السرديات الأميركية حول الأسر في الدول البربرية*، تحرير بِيبلَر (شيكاغو ولندن: مطبعة جامعة شيكاغو، 1999)، 61–9. وانظر [كتاب] *آل مَاذَر* لِمِدلكَف، 339–44.

<حينئذ، مَن الذي> سيأتي سريعاً؟ لا تخبروني أنَ المجيء الثاني لربنا لا يزال أبعدَ بألف سنة! كلا، عندي لكم أخبار أفضل مما [تقولون].[1]

في حالة إنكريز وَكَتِن مَاذَر، فإن العمل الثقافي للأُخروية الإسلاموية قد منحهما قوة البرهان العالمي حول قرب حدوث المجيء الثاني [للمسيح] بدون الحاجة إلى نهضة دينية حقيقية في أميركا. لقد تم احتواء التهديد الغريب للإسلام داخل تفسيرٍ كِتَابِيٍ مقدَس بطريقة جانبت الحاجة إلى مجابهة تحديه الديني مباشرة، وهي مهمة مستحيلة بالنسبة إلى الطهرانيين الذين أدى إعادة توطينهم، في نصف الكرة [الشمالي]، إلى جعلهم أكثر بعداً عن مركز شؤون المشرق الإسلامي. كان إيمان [الطهرانيين] قد تعزز من خلال التشبُث بإظهار الأحداث الدنيوية والنظر إليها عبر عدسات تفسير المخيال الأُخروي.

سَكبُ الجَامَة السادسة[2]: انتظار نهاية الويل التركي

ظلت تأويلاتٌ شخصية، خلال أوائل القرن الثامن عشر، مقتنعة أنَ الويل الثاني للهيمنة التركية قد انتهى في القرن السابع عشر المنصرم – إما في سنة 1672 أو في 1697– كما واصل الاعتقاد أنَ السيطرة الدينية التركية كانت [على مشارف] نهايتها النبوئية في التحفيز على التأمُل الرؤيوي. وظف الواعظون البروتستانتيون أمثلةَ الويل الأول كوسائل وعظية homiletic للتلميح إلى النَقْمَة الوشيكة التي سوف يُهلك بها الرب غير التائبين أثناء تَبويق البوق السابع. ومع ذلك، تم الاعتقاد، على نطاق واسع، أنَ حقيقة بقاء الإسلام بعد البُوق السادس قد فرضت ضرورة إيجاد تأويلات نبوئية تبحث عن تفسيرات إضافية لهذا التناقض المُحير. من الواضح أن انتهاء السنوات الـ 391 (أو الـ396) لم يستنفد السيطرة الدنيوية للأتراك، حتى لو بدا أنَ التوسع الإضافي للولايات التركية قد تم احتواؤه. فإذا كان الزمن المخصص للبوق السادس كي يقتل ثلث الناس قد انقضى، فكم من الوقت سيمنح للإمبراطورية العثمانية نفسها كي تظل على قيد الوجود؟

(1) كَتِن مَاذَر، *مسألة لاهوتية*، 53.

(2) «وسمعتُ صوتاً عظيماً من الهيكلِ قائلاً للسبعةِ الملائكةِ: «امضوا واسكُبوا جَامَاتِ غضبِ الله على الأرض» سفر الرؤيا 16:1. الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس، مصر، الإصدار الثالث، 2001. (المترجم).

فسر بعض المفسرين هذا التباطؤ المُربك بتأكيدهم أن العهد الرهيب للبوق السادس كان لا يزال قائماً. أقر اثنان من رؤساء الجامعات الأميركية، في القرن الثامن عشر، نظرية النبوءة التركية، لكنهما عارضا الاعتقاد الراسخ أنَ الويل التركي قد انقضى. في 1757، عد آرون بِيير Burr – رئيس جامعة نيو جيرزي (جامعة برنستن، في الوقت الحاضر)، ووالد النائب المستقبلي، سيئ السمعة، لرئيس الولايات المتحدة، ورأى أنَ الإسلام مملكة ظلام و«العقبة الأعظم في طريق نشر الإنجيل». رأي بِيير أنَ العالم لا يزال يئن تحت [وطأة] الويل الثاني، الذي سوف ينتهي قريباً «بالتدمير النهائي للإمبراطورية التركية وفنائها»– وهو حدثٌ سوف «يفتح الأبواب لذلك الانتشار المجيد للإنجيل الذي بشرت به آخر الأيام Latter Days».[1] ألف صموئيل لانغدِن (رئيس جامعة هارڤارد إبان السنوات الأولى لحرب الاستقلال، والذي أصبح، لاحقاً، رئيس الأكاديمية الأميركية للفنون والعلوم) كتابَه الثاني عن التأويل النبوئي، في العام 1791، وسماه ***ملاحظاتٌ حول وحي يسوع المسيح إلى القديس يوحنا***. وجادل لانغدِن «بعدم جواز جَمع» الساعة واليوم والشهر والسنة معاً، مقترحاً أنها أشارت، بخلاف ذلك، إلى سلسلة غزوات ذات أمد أطول تفصل بينها، وأن نهاية الإمبراطورية العثمانية لم «تكن بعيدة».[2] كان تأكيد بِيير أنَ الويل الثاني لم ينقض بعدُ في 1757، ومن ثَم تحرر لانغدِن من جداوله التأريخية الصارمة، ضرورياً لتفسير الإخفاق الظاهر لهذين الويلين الأولين، وبغض النظر عن عقابها الانتقامي، وذلك لاقناع المسيحيين بضرورة إصلاح كنائسهم ووضع حد لقوة الإسلام الدنيوية.

إلى حد ما، واستجابة إلى هذه الأُحجية، شرع المفسرون، من ذوي الميول النبوئية، في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، في إعادة تقييم إشارة نبوئية محورية حول آخر الأيام [وردت] في سفر الرؤيا (سَكب الجَامَة السادسة) لتفسير استمرار [وجود] العثمانيين المُحير. وفيما رمز ويل الأبواق إلى العقاب الإلهي للكنيسة نفسها، فإن الجامات السبع المذكورة في الإصحاح السادس عشر قد صبت الهلاك على أعدائها. تصف الآية الثانية عشرة السيناريو الذي بموجبه «صَبَ الملاكُ السادسُ جَامَهُ على نهر الفُرَاتِ العظيم

(1) آرون بِيير، *جوابُ الرقيب* (بوسطن: سِي. نِيبِلاند، 1757)، 17–32.

(2) صموئيل لانغدِن، *ملاحظات حول وحي يسوع المسيح إلى القديس يوحنا* (وُرسِستَر، ماساتشوستس: أشعيا توماس، 1791)، 116–34.

فَجَفَ ماؤُهُ لِيَتَهَيَأَ طريقُ الملوكِ الذينَ مِن مَشرِق الشمس».[1] فإذا ما تم فكُ البوق السادس وإلقاؤه ثانية في مد الاجتياح التركي من الفُرات، فإن المنطق التأويلي قد جادل أنَ القوة الإسلامية لن تَأفل نهائياً حتى صب الجامة السادسة. إما بالنسبة إلى التفسيرات التقليدية، فإن الجامات الخمس الأولى قد أُفرغت سابقاً، وأن توقيت سكب الجامة السادسة كان حاسماً لأنه يسبق سكب الجامة السابعة مباشرة، حين سيدمر غضب الله كل القِوى المعادية للمسيحية في معركة هَرمَجِدُون[2]، وهي حدثٌ ينذر بعودة المُخلِص. لقد أكدت مثل تلك الرؤيا المعتقد الاستشراقي القائل أنَ الإسلام كان دخاناً رقيقاً أو سديماً سيتبدد أمام شمس الألفية التي وعد بها المسيح. ومرة أخرى، عمل التعجيل بفناء الإمبراطورية التركية كإشارة واضحة على بداية البُوقِ السابع، يومِ القيامة عندما «يَتِمُ سِر اللهِ» (رؤيا 7:10).

لقد تم تفسير الجامة السادسة، قبل نهاية القرن الثامن عشر، بوصفها إشارةً، في المقام الأول، إلى روما والكنيسة الكاثوليكية، كمثالين دينيين لبابل الجديدة التي تحتمي خلف المناطق المُحصَنة الرمزية لنهر الفُرات. ففي العام 1633، وعلى سبيل المثال، زعم جون كَتِن (أحدُ الرموز الفكرية الحاضرة في ماساتشوستس البيوريتانية (الطهرانية)، بعد أن هاجر إليها من بوسطن، في إنجلترا) أنَ «الوثنية البابوية تتسبب في الطغيان التركي»، ثم واصل، طيلة سيرته، مؤكداً أنَ «خطيئة روما هي التي تسببت في زحف الأتراك، العدوِ البربري البهيمي، ليعاقبوا ديانة بغيضة.[3] ففي شروحاته على *سكب الجامات السبع*، أمعن كَتِن النظر ملياً في معنى الجامة السادسة في الآية الثانية عشرة، مقدماً رؤية حول جنةِ عدن منحلة الأخلاق، حيث ليست «أنهار انحلالها» روافد طبيعية بل هي الجامات السبع الواردة في الآيتين العشرين والحادية والعشرين من الإصحاح التاسع من سفر الرؤيا: وثنيةٌ، وقتل عمد، وشعوذة، وفسوق، وسرقة.

---

(1) النص العربي مأخوذ عن ترجمة الكتاب المقدس الصادرة عن دار المشرق، في بيروت، سنة 1986. (المترجم).

(2) «فجمعتُهم إلى الموضعِ المُسمَى بالعبرانيةِ هَرمَجِدُون». رؤيا 16:16. و«هرمجدون» تعني: تل مجدون؛ أو مجدو، وفقاً لروايات أخرى. ولم تَرِد لفظة «هرمجدون Armageddon »، في الكتاب المقدس، سوى مرة واحدة، وفي الآية آنفة الذّكر؛ وكذلك لفظة «مجدون Megiddon»؛ في الآية الحادية عشرة من الإصحاح الثاني عشر من سفر زكريا: «في ذلك اليوم يَعظُمُ النَوحُ في أُورشليمَ كَنوحِ هَدَدرِمُونَ في بُقْعَةِ مَجِدُونَ». فيما ذُكرت «مجدو Megiddo» في أحد عشر موضعاً. (المترجم).

(3) جون كَتِن، *سَكبُ الجامات السبع* (لندن: آر. إس.، 1642)، 15؛ جون كَتِن، *شرح حول الإصحاح الثالث عشر من سفر الرؤيا* (لندن: تيموثي سمَارت، 1656)، 50، 54، 64. كما كتب كَتِن [قائلاً] أنَ «السلطنة العثمانية هي خرافةُ العداء للمسيحية»، *سكبُ الجامات*، 30.

كانت هذه هي الخطايا التي عجزت روما عن التوبة عنها، والتي شعر كَتِن أنها «أصل الهيمنة التركية»، والـ «الجدران» التي حمتهم من الغزوات الصليبية، التي بسببها سُمِح للإسلام أنَ يبقى.[1] «كيف ستقضون على الأتراك»، تساءل، ثم أجاب «جففوا ينابيع فساد الدين فقط، ومن ثَم تقضون على المسيح الدجال، وتستطيعون، بلا جدال، هزيمة الأتراك، ولن يكون من الممكن، حينئذ، الدفاع عن [المسيح الدجال]، إذ يقف الآن كجدار من نُحاس أصفر، ويظل كذلك حتى يتم تجفيف ينابيع الفساد».[2] فخلال عملية «التبخُّر evaporation»[3]، ستزول سلطتا الحُكم الكاثوليكي والتركي، في وقت واحد، مما يفتح الباب، بدايةً، لعودة اليهود، ومِن ثَم لمجيء المسيح، في آخر الأمر.

لقد رمزَ تجفيف مياه نهر الفرات، بالنسبة إلى الواعظ واللاهوتي جوناثان إدواردز –مثلما كان، كذلك، بالنسبة إلى كَتِن– إلى «الموارد الدنيوية الزائلة، والثروة، ومصادر الدخل والإيرادات» التي دعمت روما، وسرعان ما تتبخَّر مثلما تلاشت أُبهة بابل القديمة بعد اجتياح المِيدِيين والفُرس لها من الشرق.[4] على أية حال، لقد ظن إدواردز «بأن له، أيضاً، صلة بشيء آخر؛ شيء أقرب، إلى حد ما، من إنجاز واقعي... ألا وهو تدمير الإمبراطورية التركية»، فلقد آمن أنها (مع التحوُّل اللاحق للشعوب التي تحت سيطرتها [إلى المسيحية]) سوف تحيط بظلام البابوية الذي سوف «يُطَوَّقُ بالنور». «لِأنه مَتى تم تدمير الإمبراطورية الإسلامية»،

(1) كَتِن، سكب *الجامات السبع*، 19–23.

(2) كَتِن، سكب *الجامات*، 24. كان «السلطان الأعظم»، بالنسبة إلى كَتِن، هو «لَوِيَاثَان»، [الوارد ذكره] في الآية الأولى من الإصحاح السابع والعشرين من سفر إشَعيَاء، والذي سوف يقتله الرب، ليس بسيف حرب صليبية، وإنما بالسلاح النافذ لكلمة يسوع نفسها، حتى يستطيع اليهود العودة إلى الأرض المقدسة و«يزهرون» ثانية كمسيحيين. *شرح موجز لكامل سفر نشيد الأنشاد* (لندن: فِيليب نِيفِل، 1642)، 255.

(3) عملية التبخُّر/التصعيد الناجمة عن تجفيف مياه نهر الفُرات، وفقاً للمعتقد الأخروي. (المترجم).

(4) بعد اقتناعه (إثرَ قراءته لتعليقات مُوزز لُومَن) بالاعتقاد القائل أنَ الكنيسة كانت للتو في زمن الجامة السادسة، كتبَ عدة أوصاف لمعنى ذلك في «ملاحظاتٌ على سفر الرؤيا»، في [كتابه] *محاولةٌ متواضعة*، وفي مقالة Tractate مكرسة لهذه المسألة، كذلك في كُراس بعنوان «وصفٌ لأحداثٍ قد تُتِمُ [سَكب] الجامة السادسة على نهر الفُرات»، حيث جمع مواضيع من الصحافة بدت وكأنها تُعلق على حوادث [زمن] تَحقُقها المتعاقبة. *كتابات رؤيوية*، خمسة مجلدات من *أعمال جوناثان إدواردز*، تحرير ستيفن جيه. ستَاين، 14 مجلداً (نيُو هِيفِن، كِنَتِكِت: مطبعة جامعة يل، 1977)، المجلد الخامس: 184–91، 416–27 (في مواضع عدة)، 298–305، 253–84. جوناثان إدواردز، «ملاحظاتٌ على سفر الرؤيا»، المجلد الخامس: 186.

أكد إدواردز، «فإنها ستمهد الطريق، من دون ريب، لقيام مملكة المسيح مكانها».[1] تعبر هذه الإزدواجية في تفكير إدواردز، على نحو مثير، عن تحوُل تأويلي تَماثَل، تدريجياً، مع تجفيف الفُرات في الآية الثانية عشرة من الإصحاح السادس عشر من سفر الرؤيا، متزامناً مع الحاجة إلى القضاء على الأتراك كوسيلة لإفساح الطريق أمام عودة اليهود. إن اتحاد هذا الإجماع الجديد واضحٌ في قوة التوقع التي أفرزتها سلسلة تعليقات أميركية بين الحرب الفرنسية الهندية وحرب 1812. لقد بين إيثِن سميث – أحدُ مفسري النبوءات الذين كتبَ إليهم لِيفِي بَارسِنز طلباً للنُصح عندما كان في الشرق الأدنى– المثالَ الذي اعتبر العثمانيين رمزاً دينياً للفرات. كَتبَ، في 1811، أنه «لا بُد من إسقاط الإمبراطورية العثمانية خلال فترة ليست بعيدة من الآن... كما يبدو أنَ حُكم الجامة السادسة يتنبأ، على نحو مدهش، بتحقُق هذا الحدث». وبوصفهم تجسيداً للفرات، تلكَ «العقبة القَدَرية» التي تحول دون إعادة توطين اليهود، آمن سميث أنَ الهيمنة العثمانية سوف تتبخّر بذات الطريقة التي انشقَ فيها البحر الأحمر من أجل عودة العِبرانيين إلى [أرض] كنعان في زمن موسى.[2] رددت كتابات سميث النبوئية أصوات آخرين كثيرين ممن عدوا تجفيف الفرات إشارةً رمزية [من رموز الكتاب المقدس] تدل على فناء الإمبراطورية العثمانية.[3]

---

(1) إدواردز، *كتابات رويوية*، المجلد الخامس: 188، 190. يُبين وصف مَاذَر للآية الثانية عشرة من الإصحاح السادس عشر من سفر الرؤيا مظهراً مبكراً على وجهة النظر هذه. لقد فسر هذه الآية على أنها إما تُنبؤ بـ «تجفيف» حقيقي مثلما حدث في زمن موسى مع البحر الأحمر، أو تشير إلى تبخُر القوة الدينية للإمبراطوريةِ التركية، المملكةِ الآشورية لهذا الزمان». لقد بين مَاذَر، بوضوح، أنَ هذه الآية تدل على أن «دمار الله المُهلك سيحيق بالإمبراطورية العثمانية، بطريقة أو بأخرى، حتى يجعل الطريق واضحة أمام خلاص إسرائيل». مَاذَر، *سر خلاص إسرائيل*، 31–4.

(2) إيثِن سميث، *أطروحة في النبوءات المتعلقة بالمسيح الدجال وآخر الأيام* (تشَارلزتَاون، ماساتشوستس: صموئيل تِي. آرمسترونغ، 1811)، 326، 331–3.

(3) في أوائل سنة 1757، نصَ [كتاب] وليام تُورِي، *مقالة موجزة تتعلق بالمستقبليات*، أنَ «الله سوف يجمع اليهود، بطريقة أو بأخرى، في أرضهم الأصلية، ومِن ثَم يمنحهم حق العودة عبر تجفيف نهر الفرات، والذي اعتقدُ [بأنه سوف يتحقق] بالقضاء على قوة الأتراك العظيمة، ووضع حد لها، في ذلك الجزء من العالم؛ سواء بالاضطرابات الداخلية، أو بحروب مع الأمم الأخرى، أو بكلتيهما معاً». (بوسطن: إيدِس آند غِل، 1757)، 58. في 1780، فسر توماس وِلز برَاي، في [كتابه] *أطروحة حول الجامة السادسة*، أنَ الفرات العظيم أعان روما والقسطنطينية، وأن المسيح الدجال «قد وضع كلتا قدميه، سوية، على العالم المسيحي». ولكن الفرات، بالنسبة إلى برَاي، رمز، أولاً، إلى «تلك القوة المتعاظمة للمدمرين المُحمديين.. المُستعبَدين تحت حُكم طغيان إبليس». سوف يعلن تجفيف الفرات عن هزيمة الإمبراطورية العثمانية، إحدى «القلاع العظيمة لإمبراطورية إبليس». (هَارتفُرد، كِنَتِكت: هَدسِن آند غُدوِن، 1780)، رقم 18، 17. ثم، بعد عشر سنين، بشر آسَا مَكفَارلِند – وهو مَشيَخِي Presbyterian من كُنكورد، في ماساتشوستس– في [كتابه] =

لقد منح المعلقون الجامة السادسة شهرتها، خلال الحقبة القومية المبكرة، لأنها فسرت لماذا لم يسقط الأتراك رغم انقضاء زمن ويلهم، لكنها ساعدت المفكرين، أيضاً، على حل السؤالِ المشرقي – الأحداثِ الدنيوية المُقلقة الواقعة في أوروبا الشرقية وغرب آسيا– بوجهة نظر دينية عالمية النطاق. شاعت المفاهيم الألفية خلال الحرب الفرنسية الهندية (ومن ثَم استجابة لقانون كيبيك Quebec) والتي حصرت النزاع على شمال أفريقيا بين فرنسا وإنجلترا بوصفه أحد أحداث الصراع الديني بين الكنيسة الحَقَة وفيالق المسيح الدجال.[1] ولكن التحالف مع فرنسا خلال سنوات الثورة، والحاجة إلى تكيُف الوطنيين الكاثوليك، حال دون انتباه الأميركيين إلى فرنسا الكاثوليكية بوصفها عدوة للمسيحية. ومع قدوم الثورة الفرنسية بتحديها الراديكالي لكل من السلطة الإكليركية (الكهنوتية) والدين القائم على الكَشفِ الرؤيوي، تعززت النبوءات الكِتَابية لدى الكثير من المؤمنين بها، مضاعفة من الحُمى التأمُلية أنَ زمن النهاية قد كان وشيكاً. وحين غزا نابليون شرق المتوسط سنة 1798، أصبحت المرحلة مُهيَأة لتخيُل مواجهة (نُبوئية) حاسمة [تُنذر بدمار شامل] بين قوى النُور والظلام في الأرض المُقدسة.[2] وظف دِيفِد أُوستِن –من إليزابيث تاون، في نيوجيرزي– نبوءات من سفر **دانيال** للإشارة إلى الأتراك، وجادل أنَ الغزو النابوليوني لمصر كان «يدق الإسفين الذي قد يمزق الإمبراطورية الإسلامية، في آخر الأمر»، ويمكن اليهود من سبيل العودة إلى إسرائيل.[3] لقد كانت أزمة الرغبات الرؤيوية التي هيجها الثوار الأميركيون والفرنسيون، والأحجية المتواصلة للهيمنة التركية على القدس، وَوجود هذا التراث من التعليقات التوراتية المُتاحَة، هي التي دفعت التاريخ الإسلامي لأن يبزغ، في أواخر القرن الثامن عشر، كـ «ثيمة

= *علامات آخر الأيام* أنَ «أفول الإمبراطورية التركية سوف يدل على أن النهاية قد اقتربت». ثم أكد: «عندما تسقط الإمبراطورية، والتي هي الآن في سبيلها إلى الزوال»، سيبدأ اليهود في العودة، معاً سَيتمُ كمال المسيحيين، ويستعيد المسيح قوته وسلطانه». (كنكورد، ماساتشوستس: جورج هُوو، 1808)، 12. وانظر، أيضاً، [كتاب] جوزيف غالاوي، *تعليقات موجزة* (ترنتِن، نيو جيرزي: جيمس أُورَام، 1809)، 312.

(1) جون بِيرنز، *العناية الإلهية والوطنية في أميركا [الحقبة] المبكرة 1640 – 1815* (تشَارلُتسفِل: مطبعة فِرجينيا الجامعية، 1978)، 32–50. جيمس وِست دِيفِدسِن، *منطق التفكير الألفي: نيو إنجلاند القرن الثامن عشر* (نيو هِيفِن، كَنَتِكت: مطبعة جامعة يِيل، 1977).

(2) وصف جوزيف لاثرب نابليون بـ «مَلك المُحمديين»، مؤكداً أنَ الله قد أَخبرَ، بكل ما في الكملة من معنى، عن هذا الحدث عبر حقيقة أن اسمَ «أَبُولِيُون Apollyon» على بُعد حَرف من اسم نابليون Napoleon. *موعظة عن أخطار [نهاية] الأيام* (سبرنغفِيلد، ماساتشوستس: فرَانسِس ستِبنز، 1798)، 44.

(3) ديفِد أُوستِن، *بابُ الألفية وقد انفتح* (إي، وِندسُر، كِنَتِكت: لوثَر برَات، 1799)، 23.

رئيسة في الأدب الألفي الأميركي»[1]، وفقاً لِروث بلَك، مؤرخة الفِكر الأُخروي الأميركي. إن الربط النبوئي بين نهاية الهيمنة التركية على الأرض المقدسة والإيمانِ الحماسي بالوعد [الإلهي] بقرب عودة المسيح قد دفع الأميركيين الذين يرتقبون [زمن] النبوءة، في الحقبة القومية المبكرة، إلى تعقُّب أحداث تاريخية تتجلى في الإمبراطورية العثمانية باهتمامٍ مُذهل. «يُمثل تدمير القوة الإسلامية عهدَ بداية أشياء كثيرة مهمة أخرى»، فَسرَ، وعلى نحو بليغ، تعليقٌ يرجع لسنة 1798: «في ذلك الوقت، سيتحققُ خلاص شعب الله، أو كل مَن جاء ذِكره في الكتاب، ومن ثَم يكون النُشور».[2] ونتيجة لذلك المُبرِر التهكمي في التأكيد أن مجيء المسيح قد بات وشيكاً، قام البروتستانتيون بالانتباه، على نحو شديد الحماسة، إلى تقلُبات ما كان، بالنسبة إليهم، إمبراطوريةً بعيدة وشيطانية. يُمثِل الإيمان الراسخ والمنطق، اللذان عدهما أولئك القادة النهاية الوشيكة للعثمانيين، القُوةَ الأُخرويةَ الشاحذة لمخيال الثقافة الأميركية المبكرة.

بحث المفكرون الرؤيويون عن تفسيرات إضافية لسقوط تركيا باستقصاء تماثلات تناصية بين النبوءات في سفر رؤيا العهد الجديد وسفر دانيال العهدِ القديم. فسرت هذه القراءات للإصحاح الحادي عشر من سفر دانيال السقوطَ الحَتمي للإسلام بطريقة تَممت سَكب الجامة السادسة لسفر الرؤيا. تحدثت الآيات 40–43 من هذا الإصحاح عن «وقتِ النهاية» [أو «وقتِ الانقضاء»] حيث يَنطِحُ «مَلِك الجنوب» المسيح الدجال فيما «ينزلُ مَلِكُ الشمال كالزوبعة»، ويدخل أراضيَ كثيرة، ومن ضمنها «الأرض البهية» [أوِ «الفاخرة»].[3] ينتهي الإصحاح الحادي عشر بهاتين الآيتين (44–45):

وتُفزِعُه أخبارٌ من الشرقِ والشمال فيخرجُ بِحَنَقٍ شديدٍ لِيُدمر وَيُبسِلَ كثيرين.

(1) روث إِتش. بلَك Bloch، ***جمهوريةٌ خيالية: الثيمات الألفية في الفكر الأميركي، 1759–1800*** (كيمبريدج وَنيويورك: مطبعة جامعة كيمبريدج، 1985)، 145.

(2) ***خصائص في النبوءات ملائمة لوصف قوة الجمهورية الفرنسية وأمدها*** (نيويورك: جون تَايئت، 1978)، 10.

(3) «وفي وقت الانقضاء يَنطِحـ[ـهُ] <المسيح الدجال، على سبيل المثال> مَلِكُ الجنوبِ فَيَنزِلُ عليهِ مَلِكُ الشَمال كالزوبعة بِعَجَلاتٍ وفُرسانٍ وسُفُنٍ كثيرةٍ ويدخلُ الأراضيَ ويَطْمُو وَيعبر. ويدحلُ الأرضَ الفاخرةَ فتسقُطُ مُدُنٌ كثيرةٌ وَينجو هؤلاء من يَدِهِ أَدومُ وَمُوآبُ وأطرافُ بَني عَمُون. ويُلقي يدهُ على الأراضي وأرضُ مصرَ لا تنجو. ويستولي على كنوز الذّهبِ والفِضَةِ وعلى جميع نَفائسِ مصرَ وفي طريقهِ اللُوبِيُونَ والكُوشِيُون». دانيال 11: 40–43. [النص العربي مأخوذ عن ترجمة الكتاب المقدس، الصادرة عن دار المشرق، في بيروت، سنة 1986].

وينصبُ أَخْبِيَتَه مثلَ قصورٍ بينَ البحارِ في جبلِ فَخْرِ القُدس وَيبلُغ حَدَّهُ وليسَ لَه مِن نَصير.[1]

رأى المعلقون الكِتَابيون هذا السيناريو تفسيراً لأعمال النهب والتخريب التي يقوم بها الأتراك بِأن «يَطْمُوا وَيَعبُروا» الشرق الأدنى وشمال أفريقيا، ويقهروا شعوبها بدمار شديد قبل أن يُلاقوا حَتفهم في آخر الأمر. ففي أوائل أربعينيات القرن السابع عشر، أقر إفرايم هِوت وَتوماس باركر، الشارحان الأميركيان الأولان لسفر دانيال، أنَ «ملك الجنوب» إشارة إلى الغزوات الشرقية للأرض المقدسة؛ كان العرب قادرين على «نَطْح» الإمبراطورية البيزنطية دون هزيمتها أبداً، وهو موقف استمر طيلة الحقبة القومية المبكرة. فيما بدا من الواضح أن «ملك الشمال»، بالنسبة إلى كثير من الشارحين، يصف توسع الأتراك العثمانيين في المنطقة الساحلية للمتوسط بعيداً حتى الجزائر («المصريون، واللُوبيُون Lypyians، والكُوشِيُون Ethiopians)، ويفسر، في الوقت ذاته، عدم خضوعهم تماماً للبدو العرب (المُشار إليهم بِـ «موآب، وأَدُوم، وعَمُون»). كما فسرت هاتان الآيتان السيطرةَ العثمانية على الأرض المقدسة) «جبل فخْر القُدس» بين المتوسط والبحر الميت) وتنبأتا أنَ تلك السيادة كان مُقدرٌ لها أن تُخفق في النهاية.[2] وخلال الحقبة القومية المبكرة، أيد كتابٌ أميركيون يتناولون [في كتاباتهم] الثيمات الأُخرويةَ تطبيق الآيات 40–54 من الإصحاح الحادي عشر من سفر دانيال، بشدة، على الإسلام. ربط بنجامين غِبيل (خريج جامعة ييل الذي درسَ الجراحة واستقر محامياً بِكِلِنغ وُورث في كِنَتِكِت) «مَلِك الشمال» هذا بالأتراك، والفارسيين، والمسلمين الآخرين الذين «تَشربوا ذلك الدَجَل»، عاداً إياهم «الجزء المُحمدي من بابل الروحية»[3] [المُتخيَلَة]. وكانت مجموعة من المعلقين الكِتَابيين مقتنعة، أيضاً، أنَ سفر دانيال قد فَسر توسع الأتراك في الأرض المقدسة وهلاكهم. كان صموئيل أُسغُد، المدير العام لمصلحة

(1) النص العربي مأخوذ من المرجع المذكور آنفاً. (المترجم).

(2) إفرايم هِوت، *جميع نبوءات سفر دانيال مُفسَرةً* (لندن: هنري أوفِرتُن، 1643)، 332–44؛ توماس باركر، *رؤى دانيال ونبوءاته مشروحةً* (لندن: إدمُند بَاكستُن، 1646)، 122–4؛ جيمس وِنثرُب، *مقالة عن النبوءات* (بورتلاند، أوريغن: جون كيه. بيبكَر، 1797)، 13.

(3) بنجامين غِبيل، *مقالة موجزة، أو، محاولة لإثبات في أية حقبة من النبوءة هي كنيسة الرب الآن، استناداً إلى الكتابات النبوئية في العهدين القديم والجديد* (نيو هيفِن، كِنَتِكِت: توماس آند صموئيل غرِين، 1788)، 16، 53.

البريد، قد تكلم نيابة عن هؤلاء المعلقين، إن لم يكُن نيابةً عن معظم البروتستانتيين الأميركيين، عندما جادل، سنة 1794، أنَ ملك الشمال كان «ملائماً، على نحو طبيعي، للقوة العثمانية، ولا حاجة إلى قول المزيد لتفسير الشيء ذاته».[1]

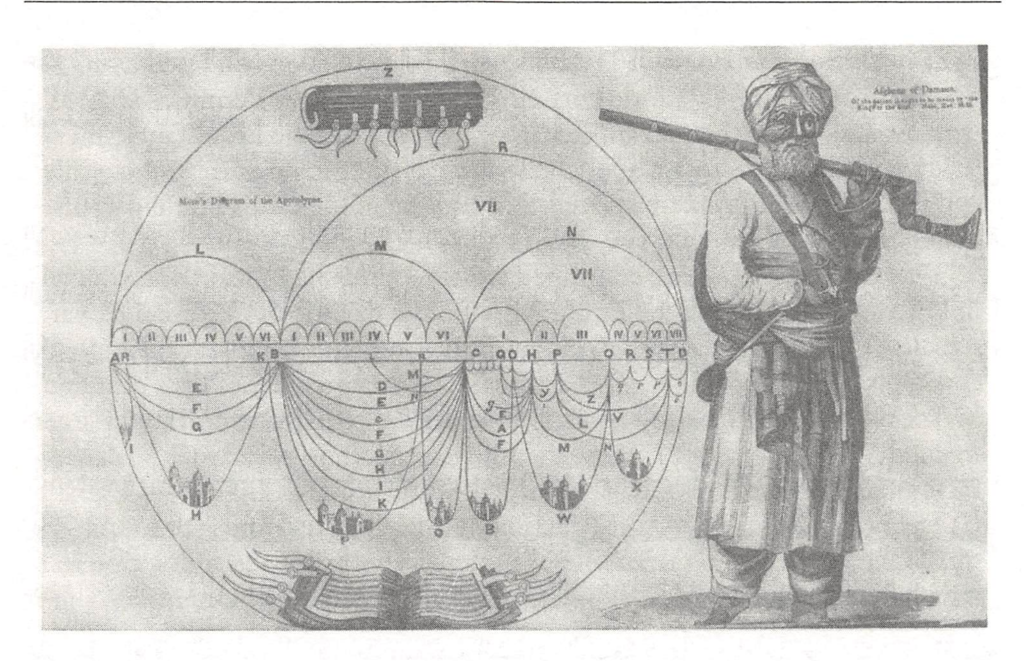
أشار وعد دانيال هذا، مجتمعاً مع صب الجامة السادسة الذي يربط بين تجفيف نهر الفرات وفناء القوة العثمانية، إلى انتفاء ضرورة قيام الإسلام بمعاقبة مسيحية آثمة. ركزت محاولات قراءة «علامات أزمنة [النهاية]»، [أو آخر الأيام]، التي تم الربط بينها وبين الأتراك، على تخمين من كان شرقَ الإمبراطورية العثمانية ومَن كان شمالها، كما أثارت الفضول الغربي تجاه الشرق الأبعد [من ذلك]. وكان هدف تجفيف الفرات «تَهيئة طريق الملوك الذين من مَشرقِ الشمس» (رؤيا 12:16)، كما تحدث *دانيال* عن «أخبار من الشرق والشمال» (44:11) تُفزِعُ المسيح الدجال فيُطلق سلسة الأحداث التي سوف تبلغ أوجها بدماره.

كشفت جهود تَعيين مراجع دنيوية لهذين «الملكين» و[هذه] «الأخبار» عن طائفة متنوعة من الحالات التاريخية المُحتمَلة، وأظهرت إدراكاتِ المنطقِ الأُخروي الإبداعيةِ المتنافسة على ربط الآية الكتابية بالحدث الفعلي. كان ثمة مدى حرية، جديراً بالاعتبار، في تعيين الأمم التي تشير إليها هذه النبوءات. لقد ألزم الكثيرون أنفسهم على عد «ملوك الشرق» إشارة إلى عودة اليهود، معتقدين تماماً أنَ معظم اليهود ما زالوا في الشرق قرب المكان القديم لعبوديتهم البابلية. في 1759، اعتقد هَارنِي كِيلكُو أنَ إضعاف القوة التركية سيؤدي إلى تحريض اليهود على «شق طريقهم، بحماسة، عبر... الأراضي الإسلامية والتركية، مُقدِمين بُرهاناً بَيناً على [زيف] النبي» مكفرين عن خطاياهم ضد المسيح.[2] فيما جادل إيثِن سميث باحتمالية أن يكون شعب أفغانستان المشرقي هم ملوك الشرق لأنهم «أطلقوا على أنفسم اسم *مَلخِيم* Melchim، والتي تعني مُلوكاً بالعبرانية».[3] ثم جادل بنجامين غِبيل، سنة 1788،

(1) صموئيل أُسغُد Osgood، *ملاحظات على سفر دانيال* (نيويورك: غرينليفز برس، 1794)، 248– 50. جادل أَلِفَاز تشَايمَن أنَ رؤيا دانيال قد تحققت «حتى بالنسبة إلى المعنى الحرفي للنبوءة» عبر المدى الجغرافي للسيطرة العثمانية. *مقالة في النبوءات*، 3–5. وبطريقة مماثلة، بشر يَديدِيَا مُورس: «يبدو من الواضح أنَ انتصارات محمد [التي أدت] إلى قيام سلطانه، إضافة إلى تدمير قوته، قد تنبأت بها الآيات الخمس الأخيرة <من سفر دانيال> ووصفتها. *علامات أزمنة [النهاية]* (تشارلزتاون، ماساتشوستس: جمعية نشر الإنجيل بين الهنود وآخرين في أميركا الشمالية، 1810)، 6.

(2) هَانِي كِيلكُو، *مِن مخطوط من القَطْع الأعظم، في مخطوطات gormogon هَرِم* (بوسطن: توماس آند جون فليت، 1759)، 7–8، 15.

(3) إيثِن سميث، *مقالة عن النبوءات*، 332.



الشكل 2. 3: جدولٌ نُبوئيٌ يُظهِر صورة لـ «أفغاني من دَامَان» مأخوذة من [لوحة] مائية لِروبرت مِلفِل غِرندلِيي والتي وردت، في الأصل، في الطبعة الثانية من رواية مُونستوَارت إلِفنستُون، الصادرة في 1815، *وصفٌ لمملكة كابول* (لندن، لونغمان وآخرون). تم وصف الأفغاني بوصفه ممثلاً «لشعوب ظُنَ أنها «ملوك الشرق»». لاحِظ، *رؤيا* 16:12».

أنَ الروس والفُرس، «مُلوكَ الشرق»، سوف يهزمون الأتراك.[1] فيما عد آخرون «ملوك الشرق» السلاطينَ العثمانيين أنفسهم الذين سوف يحثهم الله على غزو إيطاليا، ومِن ثَم فرنسا، في آخر الأمر.[2] لقد عمل التنوُع الكبير لهذه التفسيرات فقط على تأكيد وجهة النظر الراسخة أنَ تجفيف الفُرات إشارة إلى الوعد بزوال الإمبراطورية التركية لإفساح المجال أمام إعادة اليهود، ثانية، إلى إسرائيل، ومِن ثَم اعتناقهم المسيحية، في مرحلة لاحقة، مما يُنذِر بنهاية الإمبراطورية المعادية للمسيحية.

وغالباً ما تم توظيف حقيقة تقلص المناطق التي يسيطر عليها السلطان أمام الزحف الأوروبي عليها، بوصفها دليلاً دنيوياً على تجفيف الفُرات وفقاً للمعتقد الأُخروي. وفي 1830، أصبحت الجزائر الرهيبة مستعمرة فرنسية. وأسفر العُدوان الروسي ضد السلطان عن سلسلة معاهدات، [واستمر ذلك] حتى حرب القرم، في أواخر خمسينيات القرن التاسع

(1) غِيبل، *مقالة موجَزة*، 13.

(2) أوستن، *باب الألفية*، 23؛ وليام كَمنز دِيفِس، *الألفية* (سَالزبُري، كارولاينا الشمالية: لوثَر برَات، 1800)، 8. وليام إف. مِلَر، *المسيحُ عصا الحديدِ على كل الملوك والأمم أعداءِ المسيحية* (هارتفورد، كنتكت: هَدسِن آند غُدوِن، 1804)، 63.

عشر، حين أُجبر الباب العالي على التخلي عن مناطق في البلقان، وعلى البحر الأسود، وفي القوقاز، إلى تلك القوة التي في الشمال.

رسمَ شارحون آخرون خريطة ضعف الإمبراطورية العثمانية مُركزين على علامات الانحطاط في السياسات الداخلية للباب العالي. نَظَر جوزيف غالاوي كيف يمكن لسلطة السلطان أن تُدمر نفسها من الداخل نتيجةَ لا مبالاة الرعايا الأتراك الناجمة عن استخدام الأفيون و«[شيوع] جو من الحرية الشيطانية الفاسقة»، وكذلك [حالة] الاستياء التي سببها نفور [الرعايا] من الحُكم التركي المطلق، إضافة إلى التآمر الفرنسي.

كما تم الاستشهاد بالتشيُع الطائفي الإسلامي بوصفه علامة على الهلاك الوشيك للإمبراطورية العثمانية. كانت الثورتان اللتان قام بهما محمد علي وإبراهيم باشا، في مصر جنوباً – بالنسبة إلى المسيحيين، من ذوي النزعة النبوئية– إشارتين على أن الوضع لم يكُن على ما يرام في الدولة.[1] كما عد بعضهم انشقاق الشِيعة شيئاً من الأمل في استمرار تفسُخ الإسلام من الداخل، وأن [بلاد] فارس قد تُوفر قوات عسكرية للقضاء على الأتراك. حتى أن بعض الأميركيين فسروا صعود الحركة الوهابية، في شبه الجزيرة العربية، ليس على أساس أنها [حركة] تَخَندُق «أُصولي»، وإنما كمعادل إسلامي لحركة الإصلاح الديني التي ستؤدي إلى مزيد من التقبُل للأفكار المسيحية ومِن ثَم تساهم في سقوط الإسلام.[2] ومن ناحية أخرى، وفر نُشوب حرب الاستقلال اليونانية، في 1821، أكثر القوالب التاريخية دراماتيكيةً، والتي يمكن رسم خطط فناء الأتراك وفقاً لها. روج كل من جورج ستانلي فِيبَر وَإيثِن سميث لوجهة النظر القائلة أنَ خسارة الأتراك لليونان بُرهان على سكب الجامة السادسة.[3] بدا

(1) فَارنَام، *أطروحات عن النبوءات*، 98؛ غالاوي، *تعليقات موجزة*، 313؛ إيثِن سميث، *أطروحة عن النبوءات*، 294.

(2) وعظَ إدوار دُور غرِيفِن، سنة 1813 (مستخدماً لغة مجازية من الإصحاح التاسع من سفر دانيال) [قائلاً] أنَ صعود الوهابية «سيطهر» العرب ولن يترك شيئاً آخر يرغب «في طرد دين الإسلام خارج العالم» سوى الإمبراطورية التركية الفارسية، والتي كانت، مثل يأجوج، على وشك «أن تَتبدَد بيدٍ ستختمُ أمام أعين كل الناس حقيقةَ الديانة المسيحية». غريفِن، *موعظة تُلَيت. في العشرين من تشرين الثاني لسنة 1813 . بِسَاندوِتش في ماساتشوستس* (بوسطن: وِلِس، 1813)، 28 و29. فيما رأى إيثِن سميث أنَ أثر عبدالوهاب على الأتراك مشابه لِأثر [الجمعية] التنويرية Illuminism على البابوية، *أطروحة حول النبوءات*، 293.

(3) سميث، *أطروحة حول النبوءات*، الجزء الرابع، رقم 292، و 296–5. كانت حقيقة أن الاستقلال اليوناني قد بدا وكأنه يعزز واحدة من نبوءات سميث الأولى، هي أحد الدوافع الرئيسة التي دفعته إلى نشر محاضراته سنة 1833. «عندما بدأ عصيان اليونانيين المُسلَح، جازفتُ لأعبر عن اعتقادي أنَ هذا الفِعل كان الإسفين النافذ للحدث العظيم، مثلما تبيَن أنه صحيح. إن حروب اليونانيين ونجحاتهم؛ وحرب إمبراطور الشمال التي تلتها؛ والهجمات الأخيرة الناجحة =

الحَرَمُ[1] المذكور في الآية الرابعة عشرة من السفر الثامن من سفر دانيال، بالنسبة إلى مُرتقبي [ظهور] العلامات، وكأنه قد أصبح، بمرور السنين، أكثر ظُهراً.

لم تكُن علامات الضعف السياسي هي فقط الأحداث التي جذبت انتباه المسيحيين الساعين إلى تأكيد العقاب الإلهي للأتراك بسكب الجامة السادسة. رأي إيثِن سميث تلك الكوارث كالطاعون، والنيران، والزلازل، والانحطاط، علاماتٍ على الانهيار الوشيك للعثمانيين والذي يتلازم مع اندثار الإسلام.[2] قام القس جورج بوش بإعادة طبع حكاية من [كتابه] *أُطروحة في الألفية* نُشرت في *لندن رِكُرد*، في 13 تشرين الثاني 1831، والتي لم تتحدث عن الكوليرا والنيران فحسب، وإنما أيضاً عن عاصفة قذفت «كُتَلاً من ثلج، بحجم قدم إنسان».[3] لقد تم الترويج لأي ذِكر للكوارث الطبيعية في الصحافة، وسرديات الأسفار، أو أي شكل آخر من الإدراك، وعد [تلك الكوارث] التي حصلت في الشرق دليلاً على تأخّر وقت «تبخُّر» الإسلام. ولم يقم الكتاب الألفيون بالرجوع إلى بينات من السجلات التاريخية لفهم روح التجربة الدينية الإسلامية، وإنما، بالأحرى، لتعزيز إيمانهم بالقوة النُبوئية للكتاب المقدس عبر تأكيدهم نبوءات سقوط الإمبراطورية العثمانية.

أَتباعُ مِلَر ونهاية العثمانيين

لقد ثَبُتَ أنَ السنوات العديدة [التي انقضَت] في انتظار السلسلة الطويلة من العلامات التي ترمز إلى «تجفيف الفُرات» لم تكن مُرضية بالنسبة إلى القادة المُؤثرين للحركة السَبتِية

= لباشا مصر؛ والمنزلة الحالية لإمبراطورية الباب العالي، والتي جميعها الآن معروفة جيداً، أمام بصر العالم. ولدينا الآن البُرهان على تحقق [كلمات] نصنا: تجفيف نهر الفُرات!» إيثِن سميث، *مفتاح سفر الرؤيا. في ست وثلاثين محاضرة* (نيويورك: جيه. آند جيه. هاربر، 1833)، 318. وفي بحثه عن مفتاح تفسيري حول 1821 بوصفها السنة التي سُكِبت فيها الجامة السادسة، وصف ستانلي فيبَر نفسه بالـ «مُتأمل قليل الصبر». *تقويم النبوءة المُقدس*، الطبعة الثانية، ثلاثة مجلدات (لندن: دبليو. إي. بيينتَر، 1844)، المجلد الثالث، 353، 287. وانظر، أيضاً، *الصراع القادم بين أُمم الشرق* (تورنتو: مَاكليين آند كومباني، 1854)، 16—17.

(1) أوِ القُدس، بحسب ترجمة كتابية أخرى. (المترجم).

(2) سميث، *أطروحة عن النبوءات*، 292—4.

(3) جورج بوش، *أطروحة في الألفية* (نيويورك: جيه. آند جيه. هاربر، 1832)، 244—511. كما استشهد بوش، أيضاً، بملاحظات القِسيس إلى السفير البريطاني في القسطنطينية والتي تُورد أمثلة على «إخلاء السكان..والحرائق الهائلة، والطاعون، والفِتنة الأهلية»، والتي بدت وكأنها تؤكد على تفسُخ الإمبراطورية العثمانية (243—4). وانظر، أيضاً، [كتاب] إليوت، *ساعاتٌ مع سفر الرؤيا*، المجلد الثالث: 21—3.

الأميركية الجديدة التي اكتسبت شعبية متعاظمة خلال ثلاثينيات القرن التاسع عشر. اعتقد وليام مِلَر، أكثر الأخرويين الأميركيين ذيوعاً للصيت في القرن التاسع عشر، أنه عثر على أساس أكثر صلابة يتعلق بالإيمان بقُرب فناء الإسلام مجادلاً أن الويل الثاني لم ينتهِ أبداً. نَقحَ هذا التفسير الجدول الزمني للبُوق السادس لكي يُحدد نهاية الويل الإسلامي في المستقبل، مُحدِداً، بذلك، [نظريةَ] تخمين وقت نهاية الإسلام وفقاً لجدول كرونولوجي أكثر منطقية في ظاهره. يكشفُ اتباع تعقيدات منطق [مِلَر] عن استمرارية حيوية استنتاجات التفكير الأُخروي كشكل فعّال من الاستدلال الظَني البَيْثَقافي. فمنذ محاضرة مبكرة له (1828)، انكب مِلَر على توظيف وَيلَي البُوقين [الخامس والسادس] للدلالة فقط على صعود الإمبراطورية التركية، وليس على الغزوات المشرقية التي سبقت ذلك. وبناءً على ذلك، حددَ بداية «خمسةِ أَشهُرِ» الجراد في 1298، الوقتِ المُتربط، تقليدياً، بصعود العثمانيين، مُدعياً أنَ ملاك الهاوية لم يكُن محمداً بل عثمان، أول السلاطين العثمانيين. أفضَت حقبة الـ 150 سنة هذه، على التو، إلى «ساعة ويوم وشهر وسنة» سِنِي البُوق السادس الـ 391، لإيجاد حقبة مُوحدة [تجمع بين المُدتين] للويل التركي الذي يمتد لـ 541 سنة. بالنسبة إلى هذا المنطق، فإن الاضطهاد الإسلامي للمجتمع المسيحي العالمي سوف «يتبخّر» عندما تُسكَب الجامة السادسة في وقت ما من سنة 1839، متبوعةً، على جناح السُرعة، بِتَبويق البُوق الأخير. ثم سرعان ما تطورت هذه المجادلة، وذهبت إلى حدود أبعد، في طبعات كثيرة من [كتابه] ***دلائل من الكتاب المُقدس*** المنشور في العقد الذي تلا نشر طُبعته المحلية في 1833، حيث وظفها لتأكيد نبوءته التي باتت تحقق شهرة أوسع، والقائلة أنَ المسيح سيعود في 1844.[1]

أقنعَ يُوشِيَا لِتش رفيقَه مِلَر بإعادة تقويم [معيار] جدوله الزمني حتى يصبح وقت انقضاء الويل الثاني في 11 آب 1840. أدت دراسة لِتش للفصل الخامس من [كتاب] إدوارد غِبن ***صعود الإمبراطورية الرومانية وسقوطها*** إلى اقتناعه أنَ الويل الأول يبدأ في 1299.[2] وكانت نظريتَه قد تعززت حين عَلِم – في أثناء [دراسته لكتاب] ڤانسَانت مِينُو ***تاريخ الإمبراطورية التركية أو العثمانية***– أنَ سنة 1449 تلك كانت هي السنة التي طلب فيها زعيم الكنيسة المشرقية،

(1) وليام مِلَر، ***دلائل من الكتاب المُقدس*** (برَاندِن، ڤيرمونت: ڤيرمونت تليغراف، 1833)، 43.

(2) كانت ثرثرة مِلَر حول هذا التاريخ كافيةً لإقناع أحد النقاد أنَ مِلَر كان متنبئاً كاذباً. أنظر [كتاب] أُوتِيس إينزوُورث سكِنَر، ***نظرية وليام مِلَر فيما يتعلق بنهاية العالم في 1843 وقد تم تسفيهها تماماً*** (بوسطن: تِي. وِتمُور، 1840)، 185–6.

لأول مرة، موافقة السلطان التركي [على وجودها]، وهو حدثٌ رمز، بالنسبة إليه، إلى نهاية الهيمنة الرومية، ومِن ثَم ابتداء زمن البُوق الخامس الذي يمتد لـ 150 عاماً. وجد لِتش هذه النبوءة «الأكثر وضوحاً وجدارة بالذِّكر (رغم تقليلها من شأن الأيام) من بين نبوءات الكتاب المقدس [الأخرى] التي تتعلق بالأحداث العظيمة هذه.»[1] وعندما انقضى [يوم] الحادي عشر من آب لسنة 1840 (وهو التاريخ الذي حدده مِلَر ورفاقه لسقوط تركيا) من دون أي حدث واضح، انتظر يُوشيا لِتش ليسمع الأخبار القادمة من الشرق. علم أنَ محمد علي - باشا مصر الذي حارب السلطان- رفض، في ذلك اليوم، الموافقة على شروط السِلم التي أَملتها القِوى الأوروبية المختلفة الداعمة للإمبراطورية العثمانية. جادل لِتش أنَ هذا الحدث (الشبيه، إلى حد بعيد، بالوقائع التي، وفقاً لرأيه، تنُهي البُوق الخامس في سنة 1449) أشار إلى اللحظة التي سوف تسقط فيها السيادة العثمانية نهائياً في أيدي المسيحيين، محققة، بذلك، نبوءة انقضاء الويل الثاني. في *خطاب إلى العامة*، سنة 1841، حض لِتش مستمعيه [على الايمان] أنَ وقت النهاية سيحل خلال السنوات الثلاث القادمة. «ولكن، كُن مطمئناً، عزيزي القارئ، عندما ترى سقوط الإمبراطورية التركية، فإن <الويل الثاني> وشيكٌ، حتى إنه على الباب»، ثم أضاف، إلى هذه العبارة، في النسخة الورقية، الحاشية التالية: «والآن سقطت».[2]

وعندما وظف لِتش نجاحه الواضح في التفسير النبوئي لتنبيه جمهور أوسع حول المجيء الثاني الذي تم تحديد وقت ظهور، [وفقاً للجدول النبوئي]، في 1844، أصبح بعض النقاد كثيري الصخب في معارضتهم لمنطقه. فقد كتب أحد «الكُوزمُوبُولِيتَانِيينَ»[3]، (والذي لم يجد أي مرجع محدد، لا لُبسَ فيه، يشير إلى الإسلام في الآيات التي تصف البُوق الخامس)، بطريقة تهكمية، أنَ براعة لِتش في تطبيق عناصر في النظرية التركية كانت «قَسرية، ومُتكلِفة، وغير طبيعية».[4] فيما ظن آخرون أنَ الفكرة القائلة أنَ الإمبراطورية العثمانية قد تفتتت [هي فكرة] مُنافية للعقل، لأن القوى الأوروبية، بأفعالها المتحدة، حافظت على

(1) يُوشِيَا لِتش، *احتمالية المجيء الثاني للمسيح* (بوسطن: ديفِد إِتش إيلا، 1838)، 154-8.

(2) يُوشِيَا لِتش، *خطابٌ إلى العامة. وخاصة رجال الدين. حول قُرب قيام مملكة الله البهية الأبدية على الأرض* (بوسطن: جُوشوَا هِمز، 1841)، 117-25، 131. وتناولت ذاتَ النظرية إحدى محاضراته التي ألقاها بلُوِل، في حزيران لسنة 1841، والتي نُشرت [تحت اسم] *أطروحة حول سقوط الإمبراطورية العثمانية في الحادي عشر من آب لسنة 1840* (1841).

(3) الكُوزمُوبُولِيتَانِي Cosmopolite (أو مُواطِن العالَم): شخص يعتبر العالم أجمع وطناً له. (المترجم).

(4) <كتبه كوزموبوليتاني>، *الإطاحة بمِلَر* (بوسطن: إيه. تُومبسكِنز)، 92.

[الإمبراطورية].[1]حاول لِتش حسم خلافاته مع هؤلاء النقاد بالتأكيد أن «إعادة تنظيم» الإمبراطورية العثمانية، في 1840، قد جعلها – «وفقاً لكل المقاصد والأغراض»– حكومة مسيحية، ولا يحكمها، بالاسم فقط، سوى السلطان، بوصفه خادمها.[2] وبذلك لعب تخيُل سقوط السلطة العثمانية دوراً مهماً في التفكير المِلَري Millerite حول قرب مجيء المسيح إلى العالم ثانية، كما تبنت الحركة السَبتِيَة Adventist ذلك بوصفه مبدأً عَقَدِياً رسمياً.[3] يرى المؤرخ إريك آندرسن الاستراتيجيةَ التي استخدمها المِلَريُون Millerites، في تأكيدهم انتهاء الويل الثاني في 1840، مثالاً على كيفية تعاملهم اللاحق مع «خيبة الأمل العظيمة» الناجمة عن إخفاق المسيح بالعودة إلى الأرض بعد أربع سنوات من ذلك.[4]

كان المنطق الذي استخدمه المِلَريُون لتصور موقع الأتراك العثمانيين في طموحاتهم الألفية مشابهاً، على نحو لافت للنظر، للكيفية التي تخيَل بها آلُ مَاذَر النتائج ذاتها قبل قرن ونصف تقريباً، رغم التغيُرات التاريخية في القوة العثمانية وتعاظم النفاذ الغربي إلى تركيا. ترمزُ براعتهم المشتركة في معرفة نهاية تركيا (عبر الربط بين الصور الخيالية التي في سفر الرؤيا والمصائر السياسية لممالك السلطان) إلى القوة المتينة للمخيال الأخروي في تشكيل الرغبة

(1) مجادلاً دفاعاً عن «مجتمع مُهانٍ وساخط»، كتبَ جيمس إيه. هَازِن هذا الرد الحاسم: «مع كل مباهاتهم بـ[معرفة] التاريخ، هل هم جاهلون، بكل ما في الكلمة من معنى، لكي لا يعرفوا أنَ تدخُل مملكةٍ..في شؤون أُخرى كان حدثاً مألوفاً..هل يعرف هؤلاء الرجال هذه الحقائق، أم لا؟ إن كانوا لا يعرفون، فَيَا لهم من مفسرين رائعين للنُبوءات! *الإنذار الكاذب* (سبرِنغ فِيلد، ماساتشوستس: وُد آند رَب، 1842)، 9. كما جادلَ أنوش بُوند أنَ «كل طفل ينظر في الصُحف» يستطيع أن يرى أنَ الإمبراطورية العثمانية ما زالت قائمة، ثم جادلَ، مثل هَازِن، أنَ أحداث 1840 أدت إلى تقوية وجود [الإمبراطورية] أكثر من تدميره، ثم واصل متسائلاً: «كيف يمكن لرجال أذكياء ونساءٍ أن تُضلهم نظرية، مثل هذه، تُنكِر صحتها الحقائق البسيطة؟» *المذهبُ المِلَري Millerism مُهدَماً* (بوسطن: إس. إن. دِيكِنسِن، 1842)، 52–3.

(2) يُوشيا لِتش، *شُروحات نُبوئية*، مجلدان (بوسطن، جوشوا فِي. هِمز، 1842)، المجلد الأول: 190–1. كما يستشهد لِتش برسالة من وليام غُدِل، المُبشر المتواجد في القسطنطينية، والتي نُشرت في *مِشنَري هيرالد*، فيؤكد أنَ «قوة [الإيديولوجية] الإسلاموية Islamism قد تبددت إلى الأبد»، وأن [المسلمين] لا يعيشون إلا مكابدة» (189–90). وانظر، أيضاً، [كتاب] لِتش، *أُطروحة حول سقوط الإمبراطورية العثمانية*، 9–10.

(3) يؤكد إِلِن جي. وَايت، في *الجِدَال العظيم* أنَ تقديرات لِتش الحسابية [المتعلقة بسقوط الإمبراطورية العثمانية] كانت «علامة أخرى على تحقُق النبوءة»، والتي «عندما عُرفَت، أقرت جموع غفيرة بصحة مبادئ التفسير النُبوئي التي تبناها مِلَر ورفاقه، مما منح الحركة السبتية زخماً رائعاً. (ناشفِل: صَدِرن بَبلِشنغ، 1911) 334–5.

(4) إريك أندرسِن، «الاستخدام المِلَرِي للنبوءات: دراسة حالة <تحقُق أَخّاذ>»، في *خائبو الرجاء: المِلَرية والألفية Millenarianism في القرن التاسع عشر*، تحرير رونالد إل. نَمبَرز وَجوناثان إم. بَطْلَر (بلُومِنغتِن وَإنديانابُلِس: مطبعة جامعة إنديانا، 1987)، 78–91.

الإنجيلية (البروتستانتية) الأميركية المبكرة. مكن هذا التقليد الاستطرادي البروتستانتيين من التعامل مع العناد المُقلِق للإسلام عبر اختلاقِ سببٍ قضَى الله أمرهُ لتبرير وجوده الذي عمل على تعزيز القوة المسيحية. وفرت القوة الإسقاطية للأُخروية الإسلاموية وسيلة كِتَابية Biblical فعّالة لإقناع المشايعين المسيحيين بِحل غائي لمعضلة الإسلام. كانت الأُخروية، على الرغم من ذلك، عاجزة كوسيلة إدراك لحقائق الديانة الإسلامية وللثقافات الإسلامية أيضاً. ولإدراك قصورها كشكل من التفسير البَيْثقافي، لا بُد من استقصاء كيف أثرت منظومة الإدراك الديني هذه في التبشير البروتستانتي الأميركي في شرق المتوسط عندما دُعيَ المُبشِرون إلى هذا الحقل ثانية عقب حرب الاستقلال اليونانية.

الإرساليات التبشيرية الأميركية إلى المسلمين
في ثلاثينيات القرن التاسع عشر وفي أربعينياته

وفيما كان وليام مِلَر منهمكاً في وضع حبكةٍ لزوال الإمبراطورية العثمانية وفقاً للنبوءة، أعاد المبشرون، في الشرق الأدنى، مضاعفة جهودهم، مع ثقة متجددة أنَ جهودهم سوف تُفضِي إلى نجاح رؤيوي، وإلى اعتناق أعداد هائلة [من المسلمين] المسيحيةَ. أما المبشرون الذين لاذوا بمالطة فقد عادوا بحماسة، في ثلاثينيات القرن التاسع عشر، إلى إرساليات تبشيرية في سوريا والقسطنطينية تحت حماية وزراء في الحكومة الأميركية وضباط عسكريين يتمركزون في شرق المتوسط. لقد سمحت التغيُرات السياسية، في الإمبراطورية العثمانية، بمزيد من النفاذ الغربي إلى تُركيا منذ أن انضم فِسك وَبَارسِنز إلى حقل [التبشير] بـ«خوف وارتعاش»، كما نوه بذلك إلِي سميث.[1] فَتحَ الاستعمار الفرنسي للجزائر، ونجاحُ اليونانيين في نيل استقلالهم، وقانونُ الإصلاحات السياسية العثمانية (مثل دعم الدولة لوسائط النقل، ووسائل الاتصالات، والتعليم)، الأبوابَ أمام حركة عبور أكثر أمناً إلى الأراضي المشرقية Levantine. كما أدى هلاك إنكشارية السلطان في 1826، وتدمير الأسطول التركي في معركة نَاڤَارِينُو، وتقدم الجيش المصري بقيادة إبراهيم باشا في فلسطين والأناضول خلال ثلاثينيات القرن التاسع عشر، إلى التعبير، على نحو مثير، عن ضعف الموارد العسكرية للباب العالي، وإلى

(1) إلِي سميث، *خُطَبٌ ومواعظ تبشيرية* (بوسطن: بيرِكنز آند مَارڤن، 1833)، 211.

حاجتها لفتح منافذ أمام الغرب من أجل مصادر دخل جديدة. لقد توحد المُعتقَد الأُخروي حول «تبخُّر» الإسلام مع المناخ السياسي الأكثر اعتدالاً الذي نشأ في تركيا من أجل إيجاد حل حماسي لإعادة النشاط إلى الإرساليات التبشيرية المُبتعثة إلى [بلاد] المسلمين. لقد أطلق المؤرخ تشارلز فُوستَر على هذا الهوس الحماسي المحلي الداعم للإرساليات التبشيرية الخارجية خلال سنوات 1830–7 اسمَ «حُمى غَزوِ العالم».[1] كان الإسلام لا يزال، في عيون المُبشرين البروتستانتيين، أكثر العقبات الدينية البارزة التي تقف في طريق الغَزو الإنجيلي للعالم– غير أن ثمة شقوقاً كانت قد تبدت في دِرع الإسلام فشجع هذا الضعف الظاهر على [ظهور] موجة جديدة من الجهود التبشيرية الأميركية لتنصير أتباعه.

لقد أربكت شعائر الكنائس المشرقية البروتستانتيين الأميركيين الأوائل، فعدوا العقيدة البيزنطية [لتلك الكنائس] التي تُبجِل القديسين وآثارهم عقبةً مركزية حالت دون إدراك المسلمين لفضائل الخلاص البروتستانتي، ذاك أن المسلمين آمنوا تماماً أنَ تلك الشعائر ضرب من الوثنية. كان ضعف الطوائف المشرقية، بالنسبة إلى البروتستانتيين، دليلاً دامغاً على الاضطهاد المُستبد للإسلام، وعلى فساد [الكنيسة] المسيحية الذي أدى إلى صعود الإسلام. قرر **المجلس الأميركي لمفوضي الإرساليات التبشيرية الخارجية** أنَ الطريقة الأكثر ذرائعية (براغماتية) لإقناع الأتراك بشرعية الإنجيل المستمرة، تكمن في التركيز على رد الاعتبار لهذه الجماعات [المُضطهَدة]، خاصةً أَرمَن Armenians تركيا وَنَسَاطِرَة[2] Nestorians بلاد فارس. ورغم بقاء الآمال الألفية بتنصير المسلمين (ومِن ثَم اليهود) راسخة، إلا أنه قد تم التملُص – وعلى نحو براغماتي– من التحديات الثقافية والسياسية واللاهوتية لتطوير حوار فعّال مع المسلمين، عبر التعامل معها، على نحو غير مباشر، من خلال التبشير بالإنجيل لدى مشايعي الكنائس المشرقية. شكلت هذه الطوائف مجتمعاتِ أقليات داخل الإمبراطورية العثمانية التي كانت مستعدة، بدرجة أكبر، لقبول ما يرغب البروتستانتيون في تقديمه: إن لم يكُن لاهوتهم، فعلى الأقل منشوراتهم، وتسهيلاتهم التعليمية، ومعرفتهم الطبية.

(1) تشارلز فُوستَر، *سِفارَة الرحمة: الجبهة الإنجيلية المُتحدة، 1790–1837* (تشَابِل هِل: مطبعة جامعة كارولاينا الشمالية، 1960)، 210، 214–15.

(2) طائفة مسيحية تنتسب إلى نسطوريوس، كبيرِ قساوسة القسطنطينية (421–431)، والذي قال إن «المسيح مكون من شخصين؛ إلهي هوالكلمة، وبشري هو يسوع». نشروا المسيحية، في القرنين السابع والثامن الميلاديين، في إيران والهند والصين. يعرفون الآن بالآشوريين. (المترجم).

بعد عشر سنوات على رحيل بَارسِنز وَفِسك، أعلن إلِي سميث (مُترجمُ الكتاب المقدس إلى العربية ومُؤلف *بحوث في أرمينيا*، وهو كتاب رحلات واظب **المجلس الأميركي لمفوضي البعثات التبشيرية الخارجية** على استخدامه في تخطيطه الاستراتيجي): «يبدو أن لا مَفر، على نحو ما، من إصلاح المسيحيين تمهيداً لتنصير المسلمين».[1] لقم تم التعبير عن وجهة النظر هذه في **«وصيةٌ إلى المُبشِرين»** الصادرة عن **المجلس الأميركي لمفوضي الإرساليات التبشيرية الخارجية**، سنة 1839، والتي حثت الذين يعملون في حقل [التبشير] على الاهتمام بالإرساليات [المُبتعثة] إلى الكنائس المشرقية [خاصة] «تلك الإرساليات التبشيرية الكثيرة إلى أتباع النبي».[2] شعر المُبشرون بإمكانية تحرير هؤلاء الذين لا يرتبطون بالمسيحية سوى بالاسم فقط من خُرافاتهم؛ والتعبير عن الروح المسيحية الحَقَة، آنئذٍ «يتمكن الإنجيل، سريعاً، من الإعلان عن نقائه وقوته إلى ملايين المسلمين الذين ينشدون طريقهم إلى الموت»[3] ظن إسحق بِيبرد أنه لو تم إقناع «العدو» المُسلم أنَ المسيحية والوثنية شيئان متعارضان، «فمن السهولة إقناعه أنَ يصبح مُدافعاً... عن السُمعة المسيحية»، مما يخولنا «الظفر، من دون عناء، بأُمة عظيمة»– وهي إشارة إلى الوعد التوراتي الممنوح لذرية إسماعيل.[4] «أَلَن يكون يوم سقوطِ <«هرطقةِ الإسلام الرهيبة»> (كتبَ المُبشِر الأُسقُفيُ هُورَاشيُو سَاوثغِييت، رابطاً زوالَ الإسلام بمجدِ الرؤيا النُبوئية) «هو [اليوم] الذي سوف نرى فيه الكنيسةَ، في تلك البلاد، وقد عادت إلى طُهرِها الأصلي، ناظرةً إلى الخارج ثانيةً، جميلة كالقمر، طَاهرة

---

(1) إلِي سميث، *بحوث القِس إِي. سميث والقِس إتش. جي. أو. دوَايت في أرمينيا*، مجلدان (بوسطن: كروكَر آند بروستَر، 1833). وفي عظة سُميت «الأحوال الأخلاقية والدينية لآسيا الغربية»، دعا سمييث [عمليةَ] إصلاح المسيحيين المحليين أنها «خطوة تمهيدية للعبور، من خلالها، إلى قلوب المسلمين والحُكم عليهم». وعلى الرغم من أنه عد هذا الهدف الأسمى «بعيد المنال، على نحو ما، على أرض الواقع»، إلا أنه عد وجود هؤلاء المسيحيين «بوابة» للوصول إلى المسلمين. «أَصلِحوا الحيوات الآثمة للمسيحيين المحليين»، نَصحَ سميث، «فتنهار [حينئذ] الدعامة الرئيسة [للديانة] المُحمدية؛ يجب أن تسقط». خطبٌ ومواعظ تبشيرية، 79.

(2) **مِيشِنَري هِيرالد** (أيلول 1839)، وردت في [كتاب] جيمس ذَاير أَدِسِن، ***وجهة نظر مسيحية عن المسلمين: دراسة تاريخية*** (نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، 1942)، 94.

(3) ديفِد تِي. ستُذَارد، ***حكاية إحياء الدين بين النساطرة: تِذكار أدبي وديني*** (نيويورك: إِي. وُوكَر، 1846)، 247.

(4) بِيبرد، ***وظيفة الإنجيل***، 16. «سيكون للمسلم، حينئذ، معياراً حقيقياً لفحص الكتاب المقدس والقرآن؛ وليس ثمة أمل كبير في أن يُقدِم، وهو محاط بتلك التأثيرات، على نَزع بربريته الفِطرية عنه وارتداء روح المسيح». القِس إِس. دبليو. فِشَر، إيه. إم.، السلطان الأعظم ومناطق حُكمه»، [وردت] في ***النُصب التذكاري التبشيري: تِذكار أدبي وديني*** (نيويورك: إِي. وُوكَر، 1846)، 247.

كالشمس، ومُرهبة كَجَيشٍ بِأَلوِيةٍ؟»[1]

حضت هذه الاستهلالات المجلس الأميركي على تخيُل توسيع مواقعه [التبشيرية] إلى ما وراء المنطقة الساحلية للبحر الأبيض المتوسط، ونتيجة لذلك شرعوا بـ «**البحوث المسيحية**»، أو الرحلات الاستكشافية، عميقاً في القارة الآسيوية لغاية تحديد مناطق مناسبة للجُهد التنصيري المستقبلي.[2] وكانت أُولى ثمار هذه المُجازَفات رحلةُ إِلي سميث وَإِتش. جِي. أُو. دوَايت من شرق القسطنطينية إلى أرمينيا وفي بلاد فارس. ولقد ساعد نشر [كتاب] سميث ***بحوث في أرمينيا***، سنةَ 1833، على زيادة الاهتمام بشعوب مناطق شرق الإمبراطورية العثمانية وشجعت **المجلس الأميركي لمفوضي الإرساليات التبشيرية الخارجية** على تأسيس بعثة إلى المسيحين النساطرة القاطنين شمال غرب بلاد فارس. وأثناء اجتماع عُقد، في ذات السنة، في المجلس الأميركي لمفوضي الإرساليات التبشيرية الخارجية، ألَقى سميث خطاباً اختار أن يُركز فيه على موضوعة «**الوضع الحالي للديانة الإسلامية، وعلاقته بنشر الإنجيل**». عد سميث الإسلامَ «لعنةً على الإنسان» قضَى اضطهادُه على أية آمالِ ازدهارٍ في الأراضي الخصبة لآسيا الصغرى. ورغم اعتراف سميث بعد رغبته في رفع سقف التوقُعات، إلا أنه شعر أنَ «التدابير التي أُنجزت بفضل العناية الإلهية» قد أحدثت تغيرات كانت «تقهر جدار الغطرسة» الذي حال، في السابق، دون النفاذ إلى [بلاد] الأتراك المسلمين، وتجعل [الأتراك] «أكثر تسامحاً». رأيتُ «غضبَ الأتراك الشديدَ وقد كُبِحَ جماحه»، شهدَ سميث.[3] نظر سميث، بتهكُم، إلى الاهتمامات العثمانية الجديدة بالتكنولوجيا العسكرية الغربية أنها قد فتحت الأبواب في

(1) هُورَاشيُو سَاوثْغيت، ***حكاية رحلة عبر أميركا، وكُردستان، وفارس، وبلاد الرافدين***، مجلدان (نيويورك: دِي. أَبلتِن آند كُمبَني، 1840)، المجلد الثاني. لِتخيُل الابتهاج بجمال القُدس، يتشهد ساوثغيت، هُنا، بنشيد الأنشاد 10:6.

(2) [تمثلت هذه المُقاربَة] في نشر الجمعية التبشيرية المسيحية [كتاب] ***أبحاث مسيحية في المتوسط*** لِوليام جيوت، في العام 1824، بوصفه مثالاً على ذلك، والذي يُسلط الضوء على الحقيقة «المُؤلمة، على نحو عميق» لسيطرة الإسلام المُتواصلة في المنطقة.

(3) لاحظَ إِلي سميث هذه التغيرات في عظة نُشرت بعنوان **محاولاتُ المبشرين**، ألقاها سنة 1832، إبان مغادرة إلياس رِغز، وتوماس تومسِن، والدكتور آسَا ذَج، إلى الأرض المُقدسة، [قائلاً] بأن: «الأتراك سجناء شعورهم بالخوف من قوة الأمم المسيحية وانتقامها، وإن غضب المسيحيين سوف يعرض حيواتهم إلى الخطر، أينما ثُقِفُوا، ولن يفلتوا [من العقاب] أبداً» (بوسطن: كروكَر آند بروستَر، 1832)، 8. ويمكننا العثور على أثر وجهات نظر سميث في عظة بعنوان «سيماءُ العصر، وعلاقتها بالإرساليات التبشيرية الخارجية»: «فَلتهدأ روح البحث والاستقصاء وَلو مرةً، وَلتُصبحَ محاسنُ الأعراف الأوروبية رائجةً؛ حينئذٍ، يجب أن تتغيَرَ عقيدةُ المُسلم ولسوفَ تتغيَر». [مجلة] ***ذَا برنستِن ريفيو***، المجلد الخامس (تشرين الأول، 1833): 454.

وجه جهود تبشيرية متجددة. عاقب سميث جمهوره بالحقيقة القائلة إن أولئك الذين في العصور المظلمة كانوا قادرين على حشد جيوش كاملة لتحدى السيطرة الإسلامية، ثم حث المستمعين على الانضمام إلى مجالات التبشير الوليدة حتى يكون ثمة «شخصٌ واحدٌ على الأقل... قادرٌ على قذف نور الحقيقة الإلهية في الذِّهن المُتفتح لكل سائلٍ مُحمدي».[1]

سَلطت أبحاث سميث ومواعظه الضوءَ على تفاؤُل الحركة التبشيرية في ثلاثينيات القرن التاسع عشر وعلى عقيدتها الراسخة التي سرعان ما سوف تنجح في تنصير العالم. **أعاد الاتحاد الأميركي لمدارس أيام الأحد**[2] تركيز اهتمامه على مآثر الإنجيلي البريطاني هنري مارتِن الذي سبقَ بارسنز وَفِسك إلى الأراضي الإسلامية مُوزعاً ترجماته الهندية والفارسية للعهد الجديد. قدم مارتِن مثالاً مُلهِماً للحَواري المعاصر الذي يؤثر التضحية بحياته في سبيل نشر حقائق الكتاب المقدس في آسيا. لقد تم الاحتفاء بمارتِن، الذي مات في السادس عشر من تشرين الثاني لعام 1812 في مدينة تُوكَات شرقَ تركيا، لتفانيه وشجاعته في مساندة الحقائق المسيحية في ظروف خطرة. قَدمت صورةٌ سِيَريةٌ مُوجَزة مارتِن وهو يُجيب وزيراً [تُركياً] سأله إن كان يؤمن «بأن الله هو الله وأن محمداً رسول الله» برد سريع وحاسم ودون إجفال: «الله هو الله والمسيح هو ابن الله».[3] لاحظ كاتب سيرة آخر بأنه، ونتيجة لجرأة مارتِن، تم «الكشف، بجرأة، عن نبي مكة، والدفاع عن الحقائق المسيحية بحرية، في أعماق قلب الإمبراطورية الإسلامية».[4]

شجعت نصائح إِلِي سميث، وجهود هنري مارتِن، المجالسَ التبشيرية على الشروع في إرسال بعثات استكشافية جديدة لتحديد مدى جاهزية المسلمين لاستقبال نور الإنجيل البروتستانتي. إن استقصاء سيرتَي اثنين من المبشرين الأميركيين اللذين اختبرا دعوات قوية

(1) إِلِي سميث، *مواعظ تبشيرية*، 29، 211، 228، 218. لقد تطلَب رفع راية الثورة، حيث لإبليسَ «اليدُ العُليا»، ثقةً جريئة لِـ «حَضِ <الأتراكِ> على تَبَرؤهم من تبجيلهم المُتوارَث للقرآن».

(2) Sunday Schools: مدارس كانت تعقد في الكنائس أيام الآحاد لتعليم أطفال الأحياء الفقيرة القراءة والكتابه وتربيتهم تربية دينية تحول دون انحرافهم وانغماسهم في عالم الجريمة. وكانت أولى تلك الكنائس قد أُنشئت في كنيسة القديسة ماري بِنُوتنغهام، في إنجلترا، سنة 1751. (المترجم).

(3) الآنسة غرِيبرِسن، *يوميات القِس هنري مارتِن المُبَجل* (فيلادلفيا: الاتحاد الأميركي لمدارس أيام الأحد، 93. جون هوول، *حياة القِس هنري مارتِن* (فيلادلفيا: الاتحاد الأميركي لمدارس أيام الأحد، 1832)، 135.

(4) القِس جون سارجِنت، *يوميات القِس هنري مارتِن*...، من الطبعة العاشرة الصادرة في لندن (بوسطن: بيِيركِنز آند مَارفِن، 1831). كتبَ إِلِي سميث أنَ «السماء أعانته بأسلحة دَكَت أُسس البنيان القديم للإسلام». «سيماء العصر»، 453.

لنقل رسالة المسيحية عميقاً في داخل المشرق الإسلامي، يكشف عن التأثير القوي لِخُرافة الأُخروية أنَ الإسلام لم يكُن سوى خطأ واهٍ ستمحوه حقيقة المسيحية. لقد تم حث المَشيَخي جميس لِيمَن مِرك والأُسقفي البروتستانتي هُورَاشيُو سَاوثغِيِيت على تنصير المسلمين، فارتحل كلاهما في بلاد فارس تحت حماية مجلسي طائفتيهما للإرساليات التبشيرية الخارجية. إن عقد مقارنة بين تجربتيهما، يصوِر، على نحو مثير، وبطرائق مختلفة، كيف أحبطت الاشتباكات الفعلية مع الإسلام، بوصفه ديانة متشبثة ببقائها، كلَ الآمال التقليدية المؤمنة بفنائه النُبوئي.

خيبةُ الأمل المهنية لجميس لِيمَن مِرك

أصبح جميس لِيمَن مِرك مفتوناً بصوت كلمة [بلاد] «فارس Persia» في أثناء كتابته لقصيدةِ «صبي قروي مجهول»، وهو في السادسة عشرة. ولما أصبح طالباً في السنة الدراسية الأخيرة بجامعة آمِهرست، آمن مِرك أنَ «ربان الخلاص العظيم اختاره ليغرس راية الصليب فوق الأراضي العالية لبلاد فارس وأوديتها». وبمجرد قبوله في **معهد بِرنستِن للاهوت**، وضع مِرك خطةً [تهدف إلى] «الحث على [إرسال] ..حملةٍ صليبية مقدَسة إلى بلاد فارس الإسلامية»، والتي سوف «تجعل الطريق أمام فتح العالم الإسلامي برمته سهلةً ويسيرة».[1] كرس مِرك لعمله جهوداً عظيمة، ولم يتخلَ أبداً عن دعوته، [خاصة] بعد أن أُحبطَت خططه نهائياً.

وعندما أجبره المرض على ترك برنستِن في أثناء دراسته للفصل الأول هناك، واظب مِرك على تدريبه في معهد اللاهوت بالبحث عن المناخ الأكثر اعتدالاً لِـ **اتحاد مجلس الكنيسة المَشيَخية الجنوبية** بِشَارلستِن في كارولاينا الجنوبية. هناك، ظلت صلوات مِرك اليومية متركزة على [عبارته] «أحبائي الفارسيين». كما أدت مثابرته في نُصْح المسيحيين بالعمل نيابة عن «الفارسيين المُهلَكين»، إلى خروجه، كمُبشِر، في إرسالية **المجلس الأميركي لمفوضي الإرساليات التبشيرية الخارجية إلى آسيا الغربية الإسلامية**.[2] تم إعطاء توجيهات إلى مِرك بتقديم «الحقيقة،

(1) يمكننا العثور على أثر النبوءة في مقولة مِرك: «أظنُ، حقاً، أنَ كثيرين منكم سيقتنعون أنَ بلاد فارس سوف تشهدُ يوماً مجيداً، قبل أن تُطبقَ سنة 1840 على العالَم... لكنيَ آملُ، رغم ذلك، وأثقُ، أنَ القلوب المسيحية سوف تخفق في صدور الفارسيين<وتتوهج> قبل أن تمر مسرعةً سنينٌ كثيرة». يبدو أن تركيز مِرك على سنةَ 1840 بعينها، يدل، بشكل قاطع، على معرفته بنظريات وليام مِلَر. مِركِ، جيمس لِيمَن، يوميات، مجموعة أوراق الخريجين ومنشوراتهم، صف 1830، محفوظات ومجموعات خاصة، مكتبة جامعة أمِهرست، آمِهرست، ماساتشوستس.

(2) [صحيفة] *ذا مِشنَري هيرالد*، المجلد 30 (1834): 237، 351.

مثلما هي في المسيح» إلى المسلمين مباشرة، «مُجردةً من الخُرافات والشعائر الوثنية، ومِن كل ما يشل سلطتها على الضمير والفؤاد». ولتحقيق هذه الغاية، تم تكليف مِرك بمهمة «جمع معلومات تتعلق بشخصية مُحمدِيي بلاد فارس وآسيا الوسطى وظروفهم» من أجل «إيجاد مكان ملائم ليقيم فيه المجلس محطته التبشيرية». كما كان من المتوقع أن يتعلم مِرك التركيةَ والفارسية والعربية ليدرك الإسلام في أشكاله العَقَدِية والروحية، على نحو جوهري؛ ويرتحل، بشكل واسع، في مدن بلاد فارس، وإلى أبعد من مدن آسيا الوسطى، مثل قندهار وكابول وبيشاور، إن أَمكنَ ذلك، فربما يكون «ملوك الشرق» الغامضون في انتظار مُحفِز الإنجيل كي يُنجزوا أدوارهم النبوئية.[1]

وصل مِرك إلى تركيا في تشرين الثاني لسنة 1834، واستقر في القسطنطينية حيث درس اللغات، طيلة سنتين، باحثاً عن رفيق يرتحل معه إلى بلاد فارس. كتب مِرك رسائل عاجلة إلى المجلس الأميركي مشجعاً معاهد اللاهوت على إرسال مبشِرين آخرين إلى المدينتين التركيتين، القسطنطينية وَبروسَا. ورغم إصراره، في رسائله، على «عدم تجاهل المسلمين بعد الآن»، ورغم دعوة المجلس الأميركي إلى عد أن الشيء «الأكثر أهمية» هو توفير مَن يُساعد مِرك في «مشروع عسير ينطوي على قدر من المجازفة على نحو ما، ولكنه [مشروع] في غاية الأهمية»، لكن أحداً لم يُرسل لمساعدته.[2]

غير أن مِرك تلقى العون، في شكل سلسلة من عشرين رسالة، كتبها مبشر ألماني المولد يُدعى وليام إس. شُوفلَر، الذي كان قد تعلم في آندُوفَر، وخطط لابتعاث إرسالية تبشيرية إلى المسلمين في 1826، والتي تضمنت تحضيرات لرحلة إلى بلاد فارس سبقت رحلة مِرك بعشر سنين.[3] من الواضح أنَ نصيحة شُوفلَر إلى المُبشِر المثالي الشاب قد لعبت دوراً مهماً في إنضاج أفكار مِرك حول العمل التحضيري والقرار اللازمين لتجهيز إرسالية تبشيرية إلى «أتباع النبي محمد». زود شُوفلَر مِرك بمُقررٍ تعليمي من أجل تهيئته لتعليم المسلمين على نحو

(1) «تعليمات اللجنة التدبيرية إلى القِس جميس ليمَن مِرك»، [صحيفة] *ذا مِشِنَري هيرالد*، المجلد 30 (1834): 402–5. وربما توقع المجلس الأميركي وثيقة مشابهة، في مقاصدها ونفاذ بصيرتها، لوثيقة إِلي سميث وَ إِتش. جي. أو. دوَايت *بحوث في أرمينيا* التي تسببت في أن يأخذ المجلس الأميركي قراره بتجهيز إرسالية تبشيرية إلى النساطرة في بلاد فارس.

(2) [صحيفة] *ذا مِشِنَري هيرالد*، المجلد 31 (1835): 366–8: 9–10، 165–6.

(3) وليام شُوفلَر، *سيرة* (نيويورك: آنسن. دِي. إف. رَاندُولف آند كومباني، 1887)، 25.

فعّال، مشتملاً على آيات قرآنية يمكنه توظيفها في «محادثاته» لدحض [حقائق] الإسلام.[1] فعبر إحساسه أنَ إخلاصَ مِرك تجاه مهمته قد فاق إدراكه لصعوباتها، قام شُوفلَر بإرشاده إلى أن يصبح أكثر هدوءاً وَتَرَوياً في تحضيراته، وأن لا يتوقع أية نتائج إلا من «تجربة متأنية وواقعية». عبر شُوفَلر عن ازدرائه [للصورة] التي أسبغها أميركيون كثر على المُبشِر بوصفه «مَثَلاً أعلى beau ideal»، واضعين [اسمه] «فوق أعلى شاهدة قبر... ليعلن بصوت عال عن شروط الخلاص». افتقرت «نظرةُ [بُول] الدقيقة» للمؤسسات الاجتماعية التي صادفها إلى مثل ذلك التعصُب، فلقد آمن شَوفلَر بالشهادة martyrdom وما تُفضِي إليها، [تلك الشهادة] التي سوف «تُغلِقُ ألف بابِ نَفع». لقد نصح شُوفلَر مِرك أنَ يتحمل مسؤوليته تجاه الله وحده، وأن لا تغريه كتابة «مزاعم خادعة» إلى المجلس الأميركي لتبرير مهمته، بل «أن يكتب حقائق صِرفة، سواء كانت عذبة أو مُرة».[2]

نظر شُوفلَر إلى [عملية] تنصير اليهود والمسلمين بوصفها عملية «شاقة وَوَعِرة أكثر من غيرها، إن لم تكُن الأصعب إطلاقاً». لقد نَفَر من الكتاب الإسلامي المقدس فادعى: «ربما القرآن هو العقبة القوية الأكيدة التي تحول دون نشر الديانة [المسيحية] بين المسلمين».[3] ورغم الصعوبات التي واجهت مهمة مِرك، إلا أن شُوفلَر كان قد شجَعَه، في آخر المطاف، [المُعتقَدُ] الأُخرويُ القائل بتفسُخ الإسلام وتحلُله؛ [ذلك التفسُخ] الذي وعدَ بفتح أبواب جديدة تعمل، في الوقت المناسب تماماً، على اجتراح المعجزات. وتعبيراً عن هذا الأمل، وسع [شُوفلَر] رموزَ البُوق الخامس لكي يصف الإسلام بوصفه ثَوَراناً ماضوياً لبركان خلف رواسب من حِمَم ما زالت قادرة على التشكُل، ثانيةً، متحولة إلى أساس جديد.

(1) وليام إِس. شُوفلَر، «أفكار حول تلميحات غُدوِل وَدوَايت وَتِمبل إلى مِرك وتحذيراتهم له، 25 آب 1836»، أوراق المجلس الأميركي لمفوضي الإرساليات التبشيرية الخارجية، مكتبة جامعة هارڤارد، المجموعة الخامسة (16.5)، خاصة الرسائل 3،13، وَ 14.

(2) شُوفلَر، «أفكار»، 257، 211، 256.

(3) شُوفلَر، «أفكار»، 224، 354. كان «رعب [شُوفلَر] الغريزي»، في استجابته إلى «مقدار هُراء [القرآن] والتباساته، وبذاءاته، وَ... تكراراته التي لا تحتمَل»، لازمةً شائعة في انتقاد النص الإسلامي المقدّس (256). لقد ادعى يُونَاس كِنغ – الذي ترك أُستاذيته في أمِهرست ليكرس حياته مبعوثاً تبشيرياً إلى اليونانيين–: «تكمن جمالياتُ القرآن، بالدرجة الأولى، في اللغة، في التناغم الناعم للكلمات الذي يتعذَر تحقيقه عبر وسيط أية لغة أوروبية. لا أعتقد أنَ أي إنسان كريم الخُلق، يتمتع بإدراك جيد، يُجِل الأفكار لا الكلمات، يمكن أن يهجر الإنجيل من أجل القرآن. سيبدو ذلك كمن يهجر ينبوعاً بلورياً صافياً». هَاينز، يوناس كِنغ، 163–4.

لم تَعُد الهاويةُ قادرة على لَفظِ مزيد من اللهب على هذه الجهةِ، حتى إنها لا تقذفُ بخاراً؛ أو دخاناً. إن لم أَكُ مخطئاً، فإن الوقت ملائم لكي تأتوا، وكلي ثقة أنَ آخرين كثر سيتبعونكم. احفروا الآنَ أساس ذلك البُنيان الذي سوف يصمد إلى الأبد. ما زالت الحِمَمُ حارة.[1]

تأثر مِرك عميقاً بكل ما انطوَت عليه هذه النصيحة، حتى عندما عززت قراره الشخصي الجِدي بتبليغ [آيات] الإنجيل إلى الفارسيين. في 15 تشرين الأول 1836، رافقَ مِرك أَسَايِل غرَانت وزوجته (اللذين كانا قد استهلا عملها في الإرسالية الطبية المُبتعثة إلى نساطرة الجبل المسيحيين) في رحلتهما إلى تَبريز في بلاد فارس. كان غرَانت، مثل مِرك، مقتنعاً تماماً أنَ الليل الطويل لـ «الوحش الإسلامي المُضطهِد» قد انقضى من دون رجعة. لقد اختار تحدي «غطرسة الأتراك العنيدة»، وإعانةَ النساطرة، لإيمانه أنَ تلك الأُمة كانت تجسيداً لِـ «مُلوك الشرق» الذين –عندما يتحررون من السلطة التركية– سيقودون المسيرة إلى جبل صهيون، [تلك المسيرة] التي سوف تُدشن أحداث النهاية. اعتقد غرَانت أنَ إيمان النساطرة بالإنجيل («بِخَتم الله على جباههم») قد حماهم من غزوات الجراد الإسلامي، وادخرهم ليقوموا بدورهم الحالي: «مَن مِن عباد الله، [الذين] تحت الهيمنة الإسلامية، يمكن أن يُسمَى، على نحو ملائم، بِـ «ملوك الشرق» غير «بقية هذا الشعب الذي سوف يُترَكُ في آشور؟»».[2]

وعلى الرغم من ذلك، كانت مشاعر مِرك مركزة على المسلمين أنفسهم مباشرة. فبعد دراسته الفارسية طوال شتاء قضاه في تَبرِيز، التحق مِرك بمبشرَين ألمانيين، فَزَار طهران وأصفهان قبل أن يستقر بِشِيراز لقضاء فصل الشتاء. فَقَدَ مِرك، في غضون تلك الرحلة، أية مثالية ساذجة تتعلق بجاهزية المسلمين لقبول الخلاص المسيحي. كانت الأفكار والآراء التي تبادلها مِرك مع المجلس الأميركي نزيهةً وغير متحيزة. لم تكُنِ الحِمَم لِتُسفر عن أية شيء أبداً. كان التنصير العلني مشروعاً خَطِراً ضاعف من المقاومة الفارسية للمسيحية. ومن ناحية ثانية، أكثر أهمية، أدى إذعان مِرك للتعليمات الموجهة إليه «بأن يصبح أكثر إلماماً بالإسلام، على نحو مُفصَل

(1) شُوفلَر، «أفكار»، 330–1.

(2) أَسَايِل غرَانت، *النساطرة؛ أو، القبائل المنسية* (نيويورك: هاربر آند برَذَرز، 1841)، 322، 54، 353.

وعميق» إلى أن يُعيد تقييم الموقف العمومي الذي تبناه شُوفلَر وآخرون؛ والقائل إن الإسلام وتعاليمه لم يكونا سوى «سكون لا حول له ولا قوة».[1] أدرك مِرك، في هذه الإفادة البالغة الدقة، جزءاً من سبب بقاء الإسلام [وعدم فنائه].

ربما الانطباع العام في أوروبا وأميركا عن الإسلام هو أنه بنيان واهٍ مزخرف، وأن بعضاً من نور العِلم، ومعرفة سطحية بالأدب، أو قليلاً من الفنون سوف يمحق [تلكَ الديانة] في الحال. وأياً كانت أُصول مكوِنات الديانة، فقد بُنِيت، ببراعةٍ، على الحقيقة، وَشُدَ [بنيانها] بإحكامٍ بآراء رائعة، فكلما تعمقت في فحص البنية تتبدى، في كل مفصل وزاوية، قوة صانع ماهر وحذاقته. فلو عُدت تجربتي هي المعيار، فإنه يتوجب علي القول إنَ قلةً من الذين لم يبحثوا بجد عن [حقيقة] الديانة قد أدركوا كُنهها. إن المزايا القليلة المتعلقة بحقيقتها والتي نَعِمت بالتوصل إليها، لا تؤكد لي سوى أنها «هاوية»، لا يُستبَر غورها بسهولة، ولا يَسهُل ردمها.[2]

فعبر مراجعته للمعنى التقليدي لل «الهاوية bottomless pit» وتوظيفه ليشير إلى عَجز المسيحيين أنفسهم عن إدراك الإسلام على نحو كافٍ، تحدى مِرك الوضع الأُخروي الراهن، فأبدى تقديره للإسلام كمنظومة دينية عجز أميركيون آخرون، في عصره، عن إدراكها.

لم تكُن هذه الحساسية، لسوء الحظ، هي المعلومات الاستخباراتية التي كان يبحث عنها المجلس الأميركي لمفوضي الإرساليات التبشيرية الخارجية. أدرك المجلس من «فَحوى» رسائل مِرك و«نبرتها» أنَ إمكانية إرسال بعثة تبشيرية إلى «الإسلاميين الفارسيين» مباشرة هي [فكرة] «غير مواتية إطلاقاً».[3] آمن **المجلس الأميركي**، في مستهل 1836، أنَ «الوقت < لم> يَحِن بعد لأخذ بلاد فارس بعين الاعتبار»، فشرعوا في التفكير في مجالات أخرى يمكن

(1) شُوفلَر، «أفكار»، 224.

(2) «رسالة من السيد مِرك، كُتِبَت بأُورومَيّة في 19 حزيران 1837»، [نُشرت في صحيفة] *ذا مِشنَري هيرالد*، المجلد 34 (1838): 64.

(3) أنظر التقريرين السنويين للمجلس الأميركي لمفوضي الإرساليات التبشيرية الخارجية لسنتي 1838 و 1839، [والمنشورين] في [صحيفة] *ذا مِشنَري هيرالد*، المجلد 34 (1838): 7؛ المجلد 35 (1839)، 7–8.

أن تكون صالحة لِمِرك.[1] واصل مِرك مهمته بالتركيز على ثلاثة مجالات مهمة: «الترجمة، والتعليم الأدبي والعلمي، والتأثير الديني العمومي».[2] كما واصل نقاشاته مع الفارسيين حول موضوعات مقدَسة، حتى إنه فاوض موظفي الحكومة الفارسية من أجل العمل على تشكيل المدارس. وفي أثناء عمله في حقل التبشير، قام مِرك بترجمة السيرة الفارسية للنبي محمد، *حياةُ القلوب*، إلى الإنجليزية، كما ترجم، إلى الفارسية، رسالةً في علم الفَلَك وطُبعةً من التعليق التوراتي لِأَلكساندر كِيث، *دلائلُ النبوءة*، وهو عمل تبنى أُخرويةَ النظرية التُركية.[3]

لم يرغب **المجلس الأميركي**، على أية حال، في الترجمات التي أسفرت عنها مهمة مِرك الاستطلاعية ولا في مدارسها. كما رفض المجلس دعم إنشاء مدرسة يديرها مِرك في تَبريز، «ويمكن عد ذلك انتهاكاً [لحقيقة] الإيمان الصادق بتعليم إنجيل ربنا يسوع المخلص مباشرة إلى التلاميذ».[4] كما أن زواجة من المُبشِرة الإنجليزية إِمَا تِيلَر، في آذار لسنة 1839، أرسل إشارات إلى المجلس الأميركي أنَ رحلاته الإضافية في بلاد فارس وآسيا الوسطى سوف تتقلَص. في الخامس من تشرين الثاني لسنة 1839، كتَبَ أندرسِن، أمينُ سر المجلس، ليخبر مِرك أنَ اللجنة التدبُرية قد أنهت إرساليته التبشيرية إلى مسلمي بلاد فارس، طالبةً أنَ يلتحق وزوجته بالإرسالية المبتعثة إلى المسيحيين النساطرة في أُورومِيَا. وبعد تردد كبير، التحقا أخيراً بالإرسالية في أيلول لسنة 1842، وظلا يعملان هناك حتى شباط 1845، عندما تم استدعاؤهما بسبب عدم رغبة مِرك في التخلي عن المسلمين بوصفهم البؤرة الرئيسة [التي يُركز جهود مهمته عليها]، أو هكذا بدا الأمر، في جزء منه، على الأقل.[5]

---

(1) القِس جيه. إل. مِرك Merrick، *مناشدةٌ إلى المجلس الأميركي لمفوضي الإرساليات التبشيرية الخارجية* (سبرِنغفيلد، ماساتشوستس: جون وُد، 1847)، 26.

(2) مِرك، *مناشدة*، 9. أصبح مِرك يُعرَف باللقب الذي أطلقه عليه شاه إيران: «رجُل الله ورجل العِلم».

(3) قامت دار فِلِبس وَسامبسِن، في بوسطن، بنشر ترجمة مِرك لِـ*حياة القلوب*، سنة 1850، بعد أن رفض المجلس الأميركي لمفوضي الإرساليات التبشيرية الخارجية نشرها. كما نشرت *ذا نورث أمِرَكن رِيڤيو*، في تشرين الأول لسنة 1850، مقالةً عن محمد تُراجِعُ كتاب مِرك رفقة كتاب إرڤنغ واشنطن، *محمد وخلفاؤه*. ولمعرفة الإشارات حول الإسلام في العمل الذي ترجمه، أنظر [كتاب] أَلكساندر كِيث، *دليل حقيقة الديانة المسيحية مستقاة من تحقُق النبوءة الفِعلي* (نيويورك: هاربر آند برَذَرز، 1839)، 247–7، 269–73.

(4) التقرير السنوي للعام 1840 [والمنشور في صحيفة] *ذا مِشِنَري هيرالد*، المجلد 36 (1840): 8.

(5) لوصف عن الإرسالية المبتعثة لتنصير مسلمي الهند، على نحو مباشر، في السنة التي تم فيها استدعاء مِرك، أُنظر [مقالة] ستانلي إِي. برَش، «المَشيَخانية Presbyterianism والإسلام في الشرق»، *جورنال أُف برِسبِتيريَن هِستُري* [مجلة التاريخ المَشيَخي]، المجلد 62 (خريف، 1984): 215–23؛ [كتاب] إلوُد ورِي، *إرسالياتنا التبشيرية في الهند*. =

أذهلت قرارات المجلس الأميركي مِرك مما أسفر عن انقطاع الصلة بينهما. ونتيجة لإيمانه أنه قد عُومِل بإجحاف، نشر مِرك «مناشدةٌ إلى المجلس الأميركي لمفوضي الإرساليات التبشيرية الخارجية» (125 صفحة) بعد سنتين من عودته.[1] تبع مِرك نصيحة شُوفَلَر أن يكون صريحاً مع اللجنة حيال اتهامه بالـ «إقامة في الجانب المُظلِم»، مما حال دون اجتذاب اهتمام أي رفيق طموح للعمل معه في مهمته التبشيرية تلك. «لقد انقلبت أفعالي على آمالي»، عبَر يائساً.[2] كان مِرك ملتزماً، بشدة، تجاه مد يد العون إلى المسلمين، حتى بعد أن اقترح عليه المجلس الأميركي الاستقالةَ والتسريح المُشرِف من الخدمة، توسل إلى اللجنة من أجل «إعادتـ[ـه] إلى الناس الذين تتوق نفسه، وترتجي صلاته، أن يحفظهم الله».[3] وبعد رفض خدماته، لم يجد مِرك السلوان إلا في الوعد الإلهي القائل حتى وإن قرر المجلس الأميركي لمفوضي الإرساليات التبشيرية الخارجية «التخلي عن شعب تعهده الله»، فإن للمشروع النبوئي شأناً آخر. ظل مِرك مُتيقِناً أنَ المشيئة الإلهية كانت «تدفع قُدُماً بأفعال مقدَرة من لدنها بين أُناس هم موضع عنايته واختياره، ولن تقدر أية وسائل تبشيرية على كبحِها». ثم شهدَ: «ها إنها تتهيأُ طريق الحقيقة، وإن [لم نقُم]، أنا وأنتم، برفعِ اصبع لإزالة [تلك] العقبات، فإن العَجَلة العظيمة للأحداث الإلهية سوف تتوقف، حتى إننا سوف نُضَلَلُ بما يكفي لِنرمي أنفسنا أمام تقدمها البطيء الذي لا يُقاوَم».[4] وعلى الرغم من نيته الاستخفاف بالمجلس الذي تعامل مع دعوته على نحو مُتطَفِل، فإن هذه الاستعارة الانفعالية (والتي تشير إلى التقدُم الذي لا يلين للعربة الحربية الهندية المعروفة بالـ «قوة الماحقة Juggernaut») تُصوِر، وعلى نحو مثير، القوة التي لا تُقاوَم لِلجَبرية الأُخروية نفسها. ختم مِرك مناشدته بالاستشهاد بحلم هنري مارتِن المستوحى من الآية الثانية عشرة من الإصحاح السادس عشر من سفر الرؤيا، حيث أَمِل في أن يساعد على التسبُب في «تهيئة طريق ملوك الشرق؛ حيث يمكن قول الكثير بلا خوف، لكن

= ***1834–1924*** (بوسطن: ستنافورد، 1926)، 62.

(1) قدم مِرك لمناشدته بالآية الرابعة من الإصحاح التاسع والأربعين من سفر إشَعيَاء: «فَقُلتُ إني باطِلاً تَعِبتُ وَسُدَىً وَعَبثاً أتلفتُ قُوَتِي إلاَ أنَ حُكمِي عندَ الربِ وَعَملِي عندَ إلهي». [النص العربي مأخوذ عن الترجمة العربية للكتاب المقدس الصادرة عن دار المشرق في بيروت سنة 1986. (المترجم)].

(2) مِرك، *مناشدة*، 45.

(3) مِرك، *مناشدة*، 111.

(4) «رسالة إلى روفَس آندرسِن ترجع إلى 19 أيار 1842» [وردت] في [كراس] مِرك، مناشدة، 82.

القليلَ يُقال. وربما سوف يقود الفارسيون مسيرة العودة إلى جبل صهيون».[1]

حملة هوراشيو ساوثغييت الشرسة المُخفقة

تُصوِر الحكاية المُتغايرة لِهُورَاشيُو سَاوثغِييت، وعلى نحو مثير، الرغائبَ المُمجَدةَ الساعية إلى فَتح مسيحي؛ والتحوُلات المهمة في الإدراكات التبشيرية للمسلمين بين ثلاثينيات القرن التاسع عشر وخمسينياته. ومثل مِرك (الذي التقاه بِبلاد فراس في تموز من سنة 1837)، أظهر سَاوثغِييت، في 1835، رغبةً عارمة في تنصير المسلمين على نحو مباشر. ولكن، فيما لم يتخل مِرك عن دعوته للتبشير بالإنجيل لدى الفارسيين حتى بعد أن حالت وظيفته دون ذلك، فإن أهواء سَاوثغِييت المُتقلِبة قد ضاعفت من [عملية إحداث] تغيرات مهمة في المشروع التبشيري خلال تلك الحقبة. فبحلول خمسينيات القرن التاسع عشر، نبذَ سَاوثغِييت الافتراض الأساسَ القائل أنَ الجهد البشري في حقل التبشير لم يكُن ضرورياً من أجل التعجيل بقدوم الألفية المنشودة.

كان سَاوثغِييت الذي تخرج في جامعة بُودوِن قد نشأ نشأةً أبرَشَانية[2]، ولكنه تحول إلى الإنجيليكانية في أثناء التحاقه بمعهد أندُوفَر للاهوت وتم تَرسِيمه شماساً بكنيسة ترِنتِي في بوسطن سنة 1835. سرعان ما عرض سَاوثغِييت خدماته على لجنة الإرساليات التبشيرية الخارجية التابعة إلى الكنيسة الأُسقفية البروتستانتية لأنه كان «مقتنعاً تماماً أنَ الوقت قد حان من أجل هَجمة ناجحة على دين النبي الزائف».[3] ارتحل سَاوثغِييت، في العام 1836، إلى تركيا وبلاد فارس لتهيئة الطريق لتأسيس محطات تبشيرية يمكن لأنشطتها أن تُفضي إلى «تقويض

---

(1) مِرك، مناشدة، 125. ويظهر إخلاص مِرك لدعوته، والذي تواصل طوال حياته، في توصيته بتوزيع إرثه على المؤسسات التعليمية التي درس فيها من أجل دعم دراسة اللغة الفارسية.

(2) الأبرَشَانية Congregationalism: طائفة طهرانية (بروتستانتية) نشأت في القرن السادس عشر، والتي تقول أنَ جميع المسيحيين سواسية، وأن لكل واحد منهم طريقه الخاص إلى الله عن طريق المسيح. لا تعترف الأبرشانية بأية سلطة خارجية على الكنيسة، لذا فهي تدير شؤونها بنفسها. (المترجم).

(3) [رسالةٌ مِن] سَاوثغِييت إلى جورج بُويد، 9 تشرين الثاني 1835. أوراق هُورَاشيُو سَاوثغِييت، مخطوطات ومحفوظات، مكتبة جامعة يِيل، نيُو هِيفِن، كِنتِكِت. ولِمُدخل إلى كتابات سَاوثغِييت، أُنظر [مقالة] كِنث وُولتَر، «مخطوطات هُورَاشيُو سَاوثغِييت– اكتشافٌ»، [مجلة] *أمِركَن تشيرتش مَنثلِي* [المجلة الشهرية للكنيسة الأميركية]، المجلد 152 (تشرين الأول 1937): 155–73.

المذهب الإسلامي تماماً»، وهي خطوة مهمة لتحوُل العالم كله إلى المسيحية.[1]

وفي موعظة «تشجيعُ الجُهد التبشيري بين الإسلاميين»، التي ألقاها قبيل رحيله مباشرة، حضَ ساوثِغييت المستمعين إليه قائلاً: «إن المئة والخمسين مليوناً الذين يتبعون عقيدة القرآن يتطلعون إليكم»، ثم ذكر عدة أسباب لإيمانه أنَ الوقت كان ملائماً لِـ «غَزو ناجح» للعالم الإسلامي. ومع أن ساوثِغييت أبدى اهتماماً قليلاً بالنبوءة (التي وجدها تشتمل على «مناشدات» قد «تتسبب في إيجاد حماسة سريعة الزوال ولا مُبرِر لها») فإن الإرث الأُخروي قد أَثر، على الرغم من ذلك، في «تفانيه الراسخ تجاه واجبه وفي عقلانية هذا التفاني أيضاً».[2] أكد سَاوثِغييت أنَ «الكنيسة المسيحية تجاهلت [المسلمين] على نحو شبه تام»، رغمَ مركزية العالم الإسلامي كَـ«ممر عظيم» بين أوروبا وآسيا الشرقية، وقد آن وقت إرسال مجموعة جديدة من الصليبيين البروتستانتيين الذين لا يحملون سوى سيف الكلمة المُقدَسة.[3] آمن ساوثِغييت أنَ المسلمين الفُرس كانوا متقدي الذّهن وراغبين في الانهماك في مسألة الاستقصاء الديني، فرأى إشارات أمل في ملاحظات إلِي سميث المتعلقة بِتَوق الأتراك إلى محاكاة فنون الأُمم المسيحية وأعرافها.[4] كما أدى فهم سَاوثِغييت للعقيدة الإسلامية وثقافتها إلى تشجيعه على الاعتقاد أنَ الإشارات القرآنية إلى المسيح سوف تسمح للمُبشرين بمدخل أعظم إلى المسلمين الذين سوف يرفضون الإسلام بوصفه نظاماً من شعائر ظاهرية عندما يتم الكشف عن «أخطائه العلمية». «فَلتُرسِل الكنيسة الإنجيل الخالص تَوَاً إلى المسلمين»، وعظ

(1) «رسالةٌ إلى القِس جيه. إيه. كلارك، 28 آذار 1836»، [وردت في مجلة] *ذا سبرِت أُف مِشِنز* [روحُ الإرساليات التبشيرية]، المجلد الأول (نيسان 1836): 112.

(2) *تشجيع الجُهد التبشيري بين المُحمديين* (نيويورك: المطبعة الأُسقفية البروتستانتية، 1839)، 25، 30، 32، 26.

(3) تُقرأ تعليمات سَاوثِغييت الرسمية [على النحو التالي]: «سيتم توجيه [مسار] مهمتكم التبشيرية، على وجه السرعة، إلى مشايعي النبي في بلاد فارس... والتي هي حقل قصيّ ولم يسبق لأحد أن جربه من قبل... يبدو أن جُهداً قليلاً قد بُذِل منذ «موت هنري مارتِن» لردهم [عن دينهم]؛ وعلى الرغم من أن هذا النظام الذي يحط من قدر الإنسان يبدو وكأنه ينهار تحت تأثير انتشار العِلم والفنون، والسياسة الدنيوية للحكام الإنسانويين، فإن الكنيسة مُدانة لتأخُرها في توظيف جهودها من أجل فنائه» [وردت في] *تشجيع الجُهد التبشيري*، 35–7. ثم أعلنت اللجنة الخارجية للإرساليات التبشيرية: «نعتقد أنه لم يسبق لأية إرسالية تبشيرية إلى أراض خارجية أن بدأت بمثل هذا التشجيع القوي أو بمثل هذه النظرة العامة المُشرقة». «الإرسالية تبشيرية إلى المُحمديين»، [مجلة] *ذا سبرِت مِشِنز*، المجلد الأول (شباط 1836): 52

(4) «ربما لا شعبَ يفوق الفارسيين في الصفات الأسمى لشخصيتهم الميالة إلى التفكير والتأمُل»، أكدَ ساوثِغييت، «ولا شعب غير نصراني هو بهذا القدر الهائل من الذّكاء، والقدرة على تلقِي المعرفة مثلما هم المسلمون». *تشجيع الجُهد التبشيري*، 9، 10.

ساوثغِييت، «وعندما يذعنون لسلطتة، تصبح وشيكة عودة شمعدان الرب إلى مكانه في الكنائس الخَرِبة لآسيا!» صور سَاوثغِييت العالَم الإسلامي كَ «قلعة مُهدَمة مطوَقة برابية عالية وخندق مائي عميق. شِيدوا جسراً فوق الخندق، تسلَقوا الرابية، فتصبح القلعة لنا. إن حظينا بنقطة استشراف داخل تحصينات الأذى الإسلامي، فإننا لن نخشى كثيراً الدين الذي يبذل سيطرة واهية على العقل، والذي تفسده الخُرافة وتضعفه الرِدَة».[1] تخيَل سَاوثغِييت المُبشرَ كفاتح صليبي، وتكشف عظته عن الكيفية التي عملت بها اللغة البلاغية الألفية على مفصلة رؤية لإمبريالية مسيحية، إمبريالية كافية لانتزاع تبرعات بألفي دولار ذات اجتماع في كنيسة صعود المسيح بِنيويورك قبيل ثلاثة أسابيع من رحيله إلى القسطنطينية.

وكان سَاوثغِييت قد عاد إلى نيويورك، بعد أربع سنوات من ذهابه إلى تركيا، لإنجاز تقدمة كتابه المكون من مجلدين، *حكاية رحلة عبر أرمينيا، وكردستان، وبلاد فارس، وبلاد الرافدين*. كانت تجربته المتداخلة في الشرق الأدنى قد دفعته إلى إعادة تقييم لمعتقداته الحماسية المتعلقة برغبة المسلمين اعتناق البروتستانتية. لقد ارتكب ساوثغِييت الخطأ الذي اقترفه معظم مجايليه، عندما أساؤوا تفسير تضاؤُل درجة التعصب الأعمى لدى مسلمي الإمبراطورية العثمانية، وعُد ذلك علامة على ضعف إيمانهم بالإسلام. «كنتُ قد أعلنتُ، عند انقضاء أول شهر لي في القسطنطينية، عن أفكاري حول المؤسسات والأعراف التركية بثقة كبرى»، أَقر سَاوثغِييت، «وبعد انقضاء ثلاثة أشهر، بدأت بإدراك الاعتقاد الباطل الذي قامت عليه معظم استنتاجاتي، ثم وجدت، بعد انقضاء ستة أشهر، أني لم أعرف شيئاً عن موضوعة بحثي».[2] لقد قام جزء من الصعوبة التي واجهها سَاوثغِييت في إدراك الإسلام إدراكاً جيداً على اعتقاده الساذج بقدرته الفائقة على تسليح نفسه بالمدارك اللغوية التي تمكنه من مواصلة استكشافاته.[3] لقد اندهش سَاوثغِييت، مثل مِرك، من «فكرة الدين الشمولية» التي وجدها في الإسلام (والتي ترجمها بِـ

(1) سَاوثغِييت، *تشجيع الجُهد التبشيري*، 8، 18–19.

(2) سَاوثغِييت، *حكاية رحلة*، المجلد الأول: 72.

(3) ولقد اعترف سَاوثغِييت [أنِ]: «المُبشرَ لا يستطيع، دونَ معرفة شخصية، أن يُقولِب تلك الصورة المثالية للعقل المشرقي والتي تتبدى في اللغة» (المجلد الأول: 185). ومثل مِرك، خاب رجاء سَاوثغِييت أنَ ينضم إليه أحدٌ ويشاركه رحلته. لقد رغب برفيق ضالع باللغة الفارسية لكنه أُجبر على تعلم اللغة بنفسه أثناء عمله. نشر محررو *ذا سبرِت مِشِنز* مقتطفات من رسائل مِرك لإخبار القُراء عن الصعوبات التي كانت في انتظار سَاوثغِييت. المجلد الثاني (نيسان 1837): 115–20.

«الإخلاص لله»)، وهي [فكرة] «عبقرية» سَلَمت بالأصول الإلهية للعهدين القديم والجديد، ومن ثَم استكشفت أعرافها الخاصة، بدقة، ضمن إرث واسع من التعقيب الديني.[1] أدت تلك «المناقب المُتكلِفة»، في آخر الأمر، إلى اقتناعه بمدى الإخلاص الذي كَنَه المسلمون لِأعراف دينهم. ورغم مقاصد سَاوثغِييت المُمجَدَة للانهماك في «بحث مسيحي» يمكن أن يحبك خيوط عدوان جماعي على الإسلام، كما وتظهر حكاية [رحلته] حيرتَه بشأن الكيفية التي تمكنه من تحقيق تلك الغاية.[2] وفي رسالة من القسطنطينية كُتبت سنة 1843، كان سُخط سَاوثغِييت، حين يُجادل الفارسيين، بادياً في إشارته الخاصة إلى الهاوية. وجد [ساوثغِيتت] الفارسيَ «خَصْماً ماكراً، لا يرغب إلا بإظهار حدة ذهنه في المجادلة حول الماهية والجوهر والروح... [والتي هي] فوضى ميتافيزيقية، حيث لا شاطىء [لها] ولا قاع».[3] باختصار، تاقَ سَاوثغِييت إلى إدراكٍ أعمق للإسلام أكثر مما كان قادراً عليه أو راغباً فيه. إن تغيُر استعاراته منَ القلعة المُنهارة إلى الفوضى التي لا يُسبَر غورها أظهرَ تعاظم إحساسه بالإسلام كنظام ديني مثابر رغم تعفُن النظام السياسي المحيط به.

لقد شجعته رغبته في معرفة الحقيقة على ارتداء ثياب مشرقية والاختلاط بشعوب البلاد التي زارها، معلناً رغبته في «نبذ مشاعر الكراهية الفِطرية التي كنَها العالم المسيحيُ، بمحض إرادته، لِأتباع محمد، وعُد [هؤلاء الإسلاميون] أُناساً خالدي الذِّكر».[4] مكنت هذه المحبة الإنسانوية سُاوثغِييت من إلقاء نظرة خاطفة على بعض الأعماق التي صان المسلمون بها معتقداتهم الدينية، معترفاً أنَ «المَهابة الثاوية في حديث المسلمين عن الله قد أفادته، في بعض الأحايين، وأذكت عقلَه».[5] فبعد دخوله مسجد آيَا صُوفيَا في القسطنطينية، كتبَ [ساوثغِييت]: «لم أشهد مهابةً أعظم [من هذه] في أية كنيسة مسيحية».[6] وكانت أكثر تمجيداته الواضحة للإسلام (ولتباينه الرئيس مع الطائفية المسيحية التي كانت تنتشر عبر الولايات المتحدة – والتي رعت مهمة ساوثغِييت الأُسقفية في شرق المتوسط) قد أثنت

(1) سَاوثغِييت، *حكاية رحلة*، المجلد الأول: 9، 141، 17.

(2) سَاوثغِييت، *حكاية رحلة*، المجلد الأول: 113.

(3) «عن الجهود التبشيرية بين الإسلاميين»، *ذَا سبِرت أُف مِشِنز*، المجلد التاسع (شباط 1844): 55.

(4) ساوثغِييت، *حكاية رحلة*، المجلد الأول: 73.

(5) سَاوثغِييت، *حكاية رحلة*، المجلد الأول: 250–1.

(6) *ذَا سبِرت أُف مِشِنز*، المجلد السادس (أيار 1837): 146.

على الطريقة التي يتغاضى فيها المسلمون، من كافة الطبقات الاجتماعية، عن «كل الفوارق الدنيوية» عندما يصلون معاً. «يركع أفقر أعضاء المجتمع، وأدناهم منزلة، جنباً إلى جنب، في الحَرَم، مع الأغنياء وأصحاب النفوذ»، لاحظ سَاوثِغيِيت؛ «لا دُونِيَةَ أمام الله».[1] وعندما سمع حكم أحد القضاة المسلمين لصالح زوجة رفضت تعدد زيجات زوجها (وهي ممارسة وجدها نادرة في تركيا) أثنى سَاوثِغيِيت على الإسلام بوصفه [نظاماً] مُتقدماً على الوثنية، ثم أَدب نفسه قائلاً: «يا لجسامة الكثيرِ من أخطائي السابقة، ويبدو الآن أنه من الواجب عليّ الاعتراف بها».[2]

لم تقدر هذه الرؤى المثيرة للدهشة حول الممارسة الدينية الإسلامية من زحزحة ساوثغِيِيت عن اعتقاده المُكتَسَب أنَ روح الإسلام كانت «بائدة، على نحو ما» ولكنها أجبرته على تحويل بؤرة تركيز مسعى مهمته التبشيرية. لم يعد واثقاً من مقدرته على تبشير المسلمين بالتفوق المسيحي، كما عانى من «قناعة [المسلمين] وتعصبهم الأعمى».[3] أثرت حالة الكنائس المشرقية (وخاصة الكنيسة اليعقوبية ببلاد الرافدين) في «مشاعر [سَاوثِغيِيت] بشدة»، فأصبحت [تلك الكنائس]، بحلول 1840، هدف جهده التبشيري بدلاً من المسلمين.[4] وفي رسالة نُشرت سنة 1844، وضح سَاوثِغيِيت أنه كان، منذ البداية، مبهوراً بمدى التشابه بين الكنائس المشرقية و[الكنيسة] الأُسقفية [البروتستانتية]، وأن اضطهاد المسلمين لهم قد أثار تعاطفه ومنحه إحساساً جديداً بالواجب تجاههم.[5] آمن سَاوثِغيِيت، بشكل قاطع، وقبيل رحيله إلى الشرق الأدنى، أنَ «نشر المسيحية، بشكل كبير، بين المسلمين سوف يكون الوسيلة

---

(1) سَاوثِغيِيت، حكاية رحلة، المجلد الأول: 129–30. أثرت خاصية الإسلام هذه في مشاعر ساوثغييت عميقاً. فذكر ذلك في روايته الصادرة سنة 1879، *الصليب فوق الهلال*، مطالباً «المسيحيين بالاستفادة، في هذا المقام، من أتباع محمد». (فيلادلفيا: جيه. بي. لِبنكَت، 1878)، 112–15.

(2) سَاوثِغيِيت، *حكاية رحلة*، المجلد الثاني: 202.

(3) هُورَاشيُو سَاوثِغيِيت، «يوميات، الخامس من آب لسنة 1840»، [مجلة] *ذَا سبِرِت أُف مِشِنز*، المجلد السادس (شباط 1841): 50.

(4) «وبينما كان المؤلف يسعى وراء تساؤلاته بين المسلمين»، كتبَ سَاوثِغيِيت في تقدمته لحكايته، «وجدَ، على وجه السرعة، أنَ حالة الكنائس المشرقية قد استثارت عقله على نحو غير واعٍ تقريباً»، *حكاية رحلة*، المجلد الأول: vi. ومن أجل نقاش حول لقاء سَاوثِغيِيت برحالة بريطاني، أُنظر [كتاب] تشارلز مَاكفَارلِن، *تركيا وقَدَرها*، مجلدان (فيلادلفيا: لِي آند بلانشارد، 1850)، المجلد الأول: 299.

(5) سَاوثِغيِيت، *دفاعُ القس هُورَاشيُو سَاوثِغيِيت: رسالةٌ إلى أعضاء الكنيسة الأُسقفية البروتستانتية في الولايات المتحدة* (نيويورك: ستافورد آند سُوردز، 1844)، 16–17.

الأكثر قوة لتطهير الكنائس المسيحية المشرقية وتنويرها». ولكن الصعوبة التي واجهها في التعامل مع [عناد] الإسلام - مثلما كان الأمر مع مبشرين آخرين سبقوه- دفعته إلى مراجعة منطقه، فأعلن في *حكاية رحلة* أنه «من المستحيل تحويل أعداد كبيرة من «الإسلاميين» إلى عقيدة الإنجيل، على الرغم من أن المسيحية تتبدى أمام أعينهم مجردة من بهاء القداسة ومتجردة من قوتها الأخلاقية».[1] ومثلما كان الأمر في عشرينيات القرن التاسع عشر، فإن الحالة الممزقة للمسيحية قد ثبطت من عزيمة الإرساليات التبشيرية المبتعثة إلى المسلمين، وهي نتيجة عززت الاعتقاد أنَ الإسلام وُجِدَ نتيجة للفساد الذي ينخر الكنيسة من الداخل.

وعندما عاد سَاوثغِييت إلى تركيا سنة 1843، رسِمَ «أُسقفاً تبشيرياً في الأراضي والمناطق الخاضعة لنفوذ سلطان تركيا»، حيث ركز جهوده على تجديد [إيمان] «الذين يعتنقون المسيحية بالاسم فقط». أدى تواجده في القسطنطينية إلى قيام نشوب نزاع طائفي بين المجلس الأميركي والكنيسة الأُسقفية البروتستانتية، خاصة حول ادعاءات كلٍ منهما بمقدرته على تنصير الكنائس المشرقية وفقاً لطائفته الخاصة.[2] وعلى الرغم من ذلك، تخلى سَاوثغِيت والكنيسة الأُسقفية، بحلول 1850، عن مهمتهما التبشيرية في القسطنطينية. ويمكننا العثور، بوضوح، على أحد أسباب هذا التراجُع في العظة التي ألقاها سَاوثغِييت إبان عودته إلى فيلادلفيا سنة 1850. ففي «عيوب المشروع التبشيري الخارجي الراهن»، ندد سَاوثغِييت بـ «أُسسه الزائفه» والتي تؤكد، بسبب قيامها على قراءات افتراضية للنبوءة، أنَ الوسيلة «المباشرة والفورية» ضرورية للمبشرين كي يُحولوا العالم إلى اعتناق الديانة المسيحية. وسواء كان ذلك لتبرير تخليه

---

(1) ساوثغِييت، *حكاية رحلة*، المجلد الثاني: 297-8. وعلى الرغم من ذلك، نظر سَاوثغِيت إلى قلقه هذا حيال الحالة [الراهنة] للمسيحية المشرقية أنه «لا يُحول مجرى اهتمامه بالمسلمين بعيداً عنهم، وإنما يأخذه عبر قناة جديدة لا تذهب إلا في اتجاههم».

(2) آمن سَاوثغِييت، بشدة، أنَ حكومة الأَساقفة [في الكنيسة] والطقوس الدينية لطائفته أدت إلى مزيد من حُرية الوصول إلى الكنائس المشرقية، مُدعياً أنَ «الأبرَشَانية جذرٌ لن ينمو بقوة في أية تُربة مشرقية» (سَاوثغِييت، *دفاع*، 24). كما اتهمه المجلس الأميركي بالتدخُل في مساعيه باستخدام القشور البراقة للأسقفية لإجهاض الجهود الأبرشانية، ونشر حالة من القلق أنَ [المجلس] كان يحاول إحداث انشقاق إنجيلي في الكنيسة الأرمنية. تحرك المجلس الأميركي ضد *دفاع* ساوثغِييت بنشر [كتاب] *السيد سَاوثغِيت والمبشرون في القسطنطينية. رسالةٌ من المبشرين في القسطنطينية رداً على اتهامات هُورَاشيُو سَاوثغِييت المُوقَر* (بوسطن: كروكَر آند بروستَر، 1844)؛ رد سَاوثغِييت [على ذلك] ثانيةً بـ *رسالة إلى صديق رداً على كُراس حديث* (نيويورك: دي. أبلتِن؛ فيلادلفيا: جورج إس. أبلتِن، 1845). ولا ذِكرَ لأية استراتيجية لتنصير المسلمين في أية صفحة من هذا الجدل الذي امتد لأكثر من 120 صفحة.

عن الحقل التبشيري أم لا، فإن سَاوثغِييت تبنى موقفاً قَبألَفِياً premillennialist[1] يقول إن عودة المسيح سوف تسبق فَتح العالَم. وليس ترقُّب تلك النهاية - بالنسبة إلى سَاوثغِييت- بناء على إنجازات المبشِرين، سوى «ضلال زاغ بعقولهم». آمن سَاوثغِييت أنَ تلك الفكرة الخاطئة سوف تعمل إما على استنزاف جهودهم أو جعل «آمالهم مُفسرة لحالاتهم»، مما يُفضي إلى ادعاءات نجاح مُمَجَدة «تحمل السمات الرومانتيكية لِمُسامرات «الليالي العربية». جادل ساوثغِييت أنَ جميع التجيهزات المُكلفة للإرساليات التبشيرية، والمشتملة على المدارس والمطابع، «لن تنجح في إخضاع العالم إلى [سُلطة] المسيح»، لِأن الألفية لن تتحقق إلا بعودة المسيح فقط.[2]

المأساة الثقافية للجَبرية الأُخروية

أظهر إنهاء المهمات التبشيرية لِمِرك وَسَاوثغِييت - وهي دعوات بدأت مع تلك الآمال الحماسية المُتقدة- تغييرات مهمة في طرائق الفهم التبشيرية الأميركية للعالم الإسلامي. أدى صعود التنافس البَيطَائفي interdenominational في الحقل التبشيري، والنزاع بشأن طبيعة [المشروع التبشيري] ووجهته، إلى تشتُت الجبهة التبشيرية المتحدة لأربعينيات القرن التاسع عشر. لقد قيَدَ انعدام مصداقية القراءة التي تمت للجداول الزمنية النبوئية، بعد خيبة الأمل العظيمة للحركة المِلَرية، بعضاً من قوة التوقعات التي انتابت الأميركيين في أربعينيات القرن التاسع عشر. كما أدت عقود من الفشل في تنصير أعداد كبيرة [من المسلمين] إلى تحدي مدى التزام المبشرين بالتبشير الإنجيلي المباشر، وأفضت إلى اعتماد الذين بقوا في حقل التبشير، بشكل أكبر، على التعليم والنشر والطب، كوسائل للوصول إلى الشعوب المشرقية، وهي جهود ثقافية كان لها عظيم الأثر، في المنطقة، ساهمت في نشأة القومية العربية وصعودها.[3]

(1) الإيمان أنَ المجيء الثاني للمسيح سوف يسبق العصر الألفي السعيد. (المترجم).

(2) هُورَاشيُو سَاوثغِييت، «عيوب المشروع التبشيري الخارجي الراهن»، (فيلادلفيا، كانون الثاني 1850) [وردت] في أوراق هُورَاشيُو سَاوثغِييت (المجموعة 17، الصندوق الثاني، المجلد 27). وكانت بذور تلك المضاهاة واضحة في السنوات الأولى من عمل سَاوثغِييت كمبشِر. كتب، في العام 1836، [قائلاً]: «لن تتحول قلوب حواري محمد المُضلَلِين إلى معرفة المُخلِص الإلهي وحبُه - المخلص الذي يستخِفُون به- إلا بقوة روح الله، وليس [بقوة] أية شيء أُحققه بنفسي». «رسالة إلى جيه. إيه. كلارك المُوقَر، [مجلة] *ذَا سبرِت أُف مِشِنز*، 114.

(3) أنظر [كتاب] جورج أنطونيوس، *يقظة العرب: تاريخ حركة العرب القومية* [بحسب ترجمة الدكتور إحسان عباس والدكتور ناصر الدين الأسد، والتي صدرت، في طبعتها الثامنة، عن دار العلم للملايين ببيروت سنة 1987] =

لقد افترق جوهر التوقُّع الأُخرويُ الذي كان محفِزاً بارزاً في تأسيس الحركة التبشيرية، على نحو متصاعد، عن أدوات النهضة الثقافية، وأصبح أكثر تركيزاً على المعتقد القَبألفي القائل إن المسيح سوف يعود في الوقت المحدد له ليعلن بداية الألفية كوسيلة مفعمة بالسعادة والنشوة لإزالة فساد العقيدة الدينية.

ورغم انسحاب سَاوثغِييت من الشرق، فإنه لم يتخلَ أبداً عن آمالة بتخليص ديانات المشرق من آثامها. وعلى الرغم من ذلك، فإن رغباته بتطهير الكنائس المشرقية وإخضاع المسلمين قد أخذت شكلاً نوستالجياً من تخيُل رومانسي. كرجل دين في التاسعة والخمسين، نشر سَاوثغِييت، على نحو متسلسل، «حكاية حياة مشرقية» أطلق عليها اسم «آثَانَاسيُوس وَمِرَامِح Mirameh» في عدد [مجلة] *ذَا كرِستَين بِير* لعام 1871، والتي نُشرت، بعد ست سنين، [تحت اسم] ***الصليب فوق الهلال: حكاية رومانسية عن القسطنطينية.***[1] تروي حكاية سَاوثغِييت الرومانسية قصة زوجين تُركيين مُوسرين لا يُنجبان يقومان بخطف صبي يوناني سُمِي أَثَانَاسيُوس (ضد رغبة والده) وتبنيه، ثم أعيد تسميته بمحمد رِيزَا. ثم يتكشف أنَ إيمان محمد الصغير بالإسلام لم يكُن «سوى إيمان شكلي». وتحت تأثير مبشر بروتستانتي بريطاني يُدعى سِيمُور، يتم إنقاذه من جناح الحريم، ثم يصبح، في آخر الأمر، غرِيغُورِي، القِس البروتستانتي اليوناني المُقوَم. «أطلق على العمل اسم رومَانس»، كتبَ سَاوثغِييت في مقدمته، لكنه اقترح «إمكانية تسميتها، مع حقيقة متوازنة، بالواقعية».

ومثلما بين هذا الفصل، فإن طمساً مشابهاً للحدود بين الحكاية المختلَقة (الرومانس) والحقيقة قد ميَز الاستجابات الدينية الأميركية تجاه مسلمي شرق المتوسط. ظلت الاستجابة التبشيرية السائدة تجاه الإسلام هي تلك التي عدته قوة شيطانية سوف تخضع، في نهاية الأمر، إلى سلطة الروح القُدس، وبحيث تبدو علامات نهاية الأزمنة أنها سوف تتحقق بغض النظر عن جهودهم [التبشيرية] المباشرة. عزَز معظم مبشري حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية المتمركزين في الأراضي العثمانية من إيمانهم بالوعود النبوئية، مضاعفين من حماسة خُطَبهم

= (لندن: إتش هاملتون، 1938)؛ و[كتاب] سمير خلف، *المقاومة الثقافية: الاشتباكات المحلية والعالمية في الشرق الأوسط* (لندن، دار الساقي، 2001).

(1) *ذَا كرِستَين بِير* [السَنة المسيحية]: *مجلة شهرية لأدب الكنيسة الموجه إلى الناس*، المجلد الأول (تموز 1871): 60–78؛ (آب 1871): 171–87؛ (أيلول 1871): 273–87؛ (تشرين الأول 1871): 403–14. أنظر الحاشية رقم 150.

الموجهة ضد الإسلام عوضاً عن الشروع في إطلاق جهود جديدة للتنصير المباشر دون محاولة التعاطف مع تعاليمه. كان الإسلام، بالنسبة إلى هؤلاء المبشرين، لعنةً شريرة ومُروعة حولت أتباعه إلى جَبريين غير متسامحين، منغمسين في الخُرافة تحت سُلطة إبليس المستبدة، وعميان تجاه نور المسيحية الساطع. «دينُهم دمارهم»، كتبَ القس جويل هَاوز من كِنَتِكِت بعد زيارة قام بها، سنة 1844، إلى شرق المتوسط، كوكيل للمجلس الأميركي لمفوضي الإرساليات التبشيرية الخارجية: «إنه يقمع كل حر، وسَمح، ونبيل... ويخضعه إلى تعصب أعمى بائس، وجهالة، وغرور، وقسوة متعطشة إلى الدماء».[1] كان وليام غُدِل عنيداً في ازدرائه للإسلام، فكتبَ، سنةَ 1853، بعد قضاء ثلاثين عاماً كمبشِر في شرق المتوسط، مدعياً بنبرة تحاكي البُوق الخامس «لا فكرة قويمة في قلوبهم حول أية شيء روحي... لا أعرف أية كلمات في اللغة الإنجليزية أقدر أن أُعبر بها تماماً كم هي كثيفة العتمة، وكم هي هائلة».[2] فيما سألت سَارة إل. هَنتِنغتِن، المبشرة الموجودة في سوريا، على نحو بلاغي: «ماذا غير الشر يمكن أن يقال عن مناطق السيطرة غير المتنازع عليها لعدو الله؟»[3] ولم يتزحزح دانييل تِمبِل – المُبشِر المسؤول عن طباعة الكراريس الدينية الدعائية باللغات المحلية خلال العشرين سنة التي قضاها في الشرق الأدنى – قيدَ أُنملة عن خط المعيار النبوئي خلال خدمتة التي امتدت لِأكثر من عقدين في حقل التبشير. لقد وصف الإسلام بِـ «الدجَل الأكثر فداحة والذي حط من قدر الإنسان الآثِم»، مُشبِهاً إياه بِـ «الدخان الصاعد من الهاوية، والذي ملأ العالم المشرقي بالعتمة»، كان [تِمبِل] مقتنعاً أنَ الإمبراطورية العثمانية كانت «تحثُ الخُطى مسرعةً نحو نهايتها» مما يحرر الشرق «ليصبح جزءاً من الإرث المجيد لمخلصنا».[4]

فعبر تصويرها الإسلام كبلاء وقتي سوف يزيله الله قريباً، مكنت الأُخروية المسيحيين الأميركيين من حل معضلة الإسلام بتفسيرها ضمن شروط رغباتهم ومعتقداتهم الثقافية.

---

(1) جويل هاوز، *رحلات في الشرق، ديانةُ الشرق، مع انطباعات حول الترحال الخارجي* (هارتفورد، كنتكت: إدوِن هَنت، 1847)، 114–15.

(2) غُدِل، *القديم والجديد*، 119.

(3) *يوميات السيدة سارة إل. هَنتنغتن، فقيدة الإرسالية التبشيرية في سوريا*، الطبعة الثالثة، تحرير إدوارد دبليو. هُكَر (نيويورك: أمِرَكَن ترَاكت صُوصَيَتِي، 1845)، 173.

(4) دانييل إتش. تِمبل، الصغير. *حياة القس دانييل تمبل ورسائله. والذي قضى ثلاثًا وعشرين سنة كمبشر للمجلس الأميركي لمفوضي الإرساليات التبشيرية الخارجية في آسيا الغربية* (بوسطن: منشورات المجلس الأبرشي، 1855)، 282، 251، 238، 244.

وباستخدامهم لنصوص الكتاب المقدس لإجازة تصوراتهم الطوباوية، صور [المسيحيون الأميركيون] الإسلام كعدو كان وجوده ناجماً عن الضلال المسيحي أكثر من كونه تقليداً دينياً قائماً بذاته. كانت عمليةُ إجبار مجتمعات إنسانية مختلفة على الدخول في المنهج الاعتباطي للاستعارات الإنجيلية –خاصة أولئك الموصوفين بالجراد، والعقارب، والمخلوقات العجيبة الخِلقة الأخرى– عمليةً من عنفٍ مُجرِدٍ من الصفات الإنسانوية أَقر تحاملاً مُحفَزاً على نحو دينيٍ، لا بل وبرر وجودَه أيضاً. كان المعتقد الأُخروي الذي آمن به كثير من بروتستانتيي حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية قد أحلهم من تبعة الحاجة إلى حوار ذي معنى مع المسلمين حول معتقدات دينهم، مما أدى إلى تقليص الأثر النهائي لأي تجاوز للآخَر في السعي والقُدرة. كان أمل إدراك الإسلام، إذن، مرتبطاً بمدى بلوغ الخطة الإلهية ذروتها، وليس نتيجة لصراع إدراك الاختلافات البَيْثَقافية. فعبر عجزهم عن الاشتباك مع الثقافات الإسلامية المختلفة للشرق الأدنى العثماني بوصفهم شعوباً ذات أنظمة ومعتقدات دينية في غاية التطور، كشف هؤلاء المفكرون المسيحيون عن المدى الذي حال، بموجبه، الاستشراق الأُخروي دون تقدير تنوُع شعوب شرق المتوسط ودياناته. لقد آلت الجهود المضنية التي قام بها دارسو النبوءات لعولمة ملاءمة معتقداتهم الدينية، في آخر الأمر، إلى محاولة اختبار عزلة مخيالاتهم الثقافية على نحو عميق التفكير. ولقد عملت الجَبرية الراسخة التي وجد المسيحيون أنها أساسية بالنسبة إلى عقيدة المسلمين، في آخر الأمر، وعلى نحو تهكمي، بوصفها وصفاً ملائماً لمشروعهم النبوئي، وعلامةً على قوة المعتقد الإسلامي حتى في زمن الضعف السياسي، وزمن الاستعمار الذي كان قد بدأ. يصور انبعاث الإسلام ومثابرته في عالم ما بعد الكولونيالية المثير للجدل للقرن العشرين (حتى بعد نهاية العثمانيين المنتظَرة طويلاً وعودة اليهود إلى إسرائيل) خيبةَ أمل هذا الإرث المديد من الترقُب الرؤيوي، على نحو مثير، وكيفَ أن بعض المؤمنين أنَ المجيء الثاني للمسيح سوف يسبق العصر الألفي السعيد قد واصلوا تطلعهم إلى النبوءة لتفسير أحداث مُبهمة في الشرق الذي رفض، في آخر الأمر، أن تحتويه إيديولوجيات جمهورية أميركية في الغرب.

الفصل الثالث

إسلاموية حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية
والحملة الشرسة العابرة للحدود القومية ضد العبودية ومعاقرة الخمور

هل يمكن لأميركا أن تكون مثلما أمِل الآباء ومُؤسِسو استقلالها أن تكون: ديمقراطية حُرة مبنية على قاعدة حقوق الإنسان، أم علها تنحطُ إلى جمهورية بائسة على شاكلة الجزائر، تستبد بها أُوتوقراطية ضيقة ذاتيةُ التكُون من أوغاد وقتلة يبيحون العبودية، [أوتوقراطية] منتهكة لجميع القوانين تماماً، عدا قوانين رغبتها ومشيئتها؟

آر. هِلدرِث، ***العبدُ الأبيض؛ أو، يومياتُ آبقٍ***[1]

في 1846، قارنَ جون غُورهَام بَالفرِي، على نحو مباشر، بين «قوانين شرطة» كوَالا بَاتُو (المجتمع المالاوي الذي أزالته البحرية الأميركية عن وجه الأرض، قبل خمس عشرة سنة، بعد أن استولى قاطنوه على سفينة تجارية أميركية) وتلكَ التي في طرف العالم، في كارولاينا الشمالية، حيث كان يُحتجَزُ أي شخص أفريقي السلالة يصل على متن أية سفينة، ومن ثم يتم استعباده، إن لم يَقْدِر مالكو السفينة على دفع الرسم [المُقرر]، أو إن لم يرغبوا في ذلك أصلاً. ثم يؤكد بَالفرِي (أحدُ سكان ماساتشوستس المؤيدين لمبدأ إلغاء الرق، والذي كان أعتق اثنين وعشرين عبداً من عبيده، مما حدا بالسيناتور تشارلز صَمنَر إلى الإعلان أنه حرر من العبيد أكثر مما حرر ستيفن دِيكَاتُر[2]) إن الفارق الجوهري بين كلا المكانين، يكمن في أن «كوالا باتو [أرضٌ] خَربَة، فيما تشَارلِستِن قائمة إلى يومنا هذا».[3] يضرب لنا نقد بالفري، الموجه ضد انتهاك الأنظمة المستبدة مبدأ عدم احتجاز الأشخاص من دون توجيه أية تهم قانونية لهم habeas corpus، المَثَلَ على نزعةٍ بلاغيةٍ شائعة لدى المُصلِحين في الولايات المتحدة، إبان حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية، للموازنة بين المواقف الأميركية والإسلامية

(1) (بوسطن: تَابَان آند وِتمُور، 1852)، 467.

(2) تشارلز صَمنَر، *أعمال تشارلز صمنر*، 15 مجلداً (بوسطن: لِي آند شِبَارد، 1870)، المجلد الأول: 457.

(3) جون جِي. بَالفرِي، *أوراق قوة الرقيق* (بوسطن: مِرل، كَب وشركاهم، 1846)، 45.

كوسيلة للتعبير عن معارضة عمومية للممارسات المحلية اللاأخلاقية. لقد قامت البحرية [الأميركية] بأفعال عسكرية انتقامية ضد المالاويين لمعاقبتهم على [أعمالهم] القَرصنية؛ فيما حضَ المصلحون أتباعهم، بصورة بلاغية، على القيام بحملة أخلاقية شرسة crusade ضد مظالم الهيئة السياسية القومية وتجاوزاتها. تضرب هذه المُغايَرة المقارَنة للأعراف السومطرية، وتلك التي لجنوب الولايات المتحدة، مثلاً على الاستراتيجية الأوسع لحقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية الساعية إلى عولمةِ ملاءمة حركة الإصلاح الأميركية عبر نشرٍ تكتيكي للتعبير الإسلاموي ذاته.

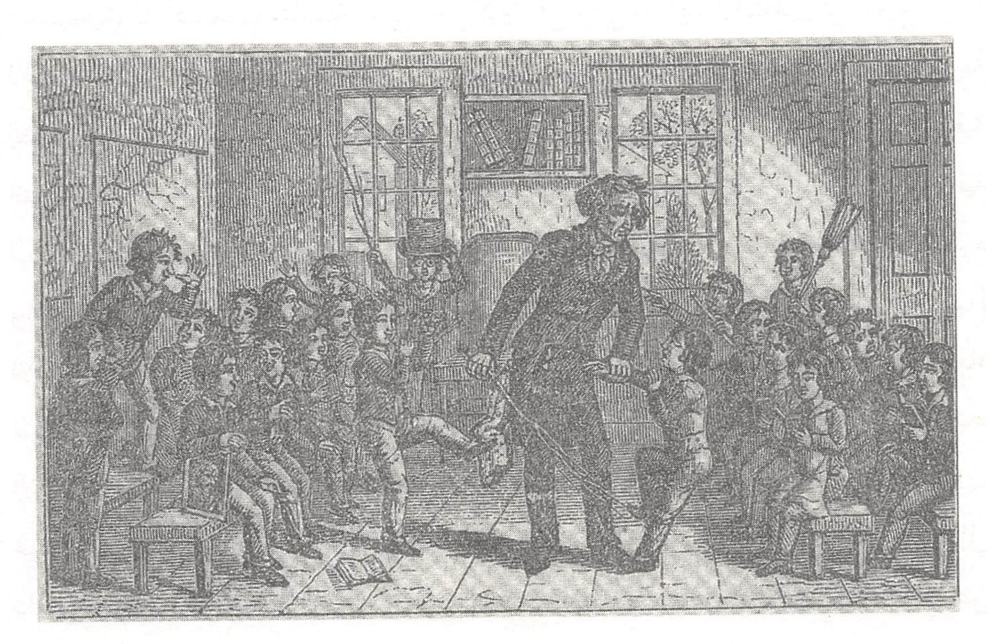
يستقصي هذا الفصل حركتين ثقافيتين رئيستين (ترتكزان على مقاومة الرق والدعوة إلى الاعتدال في معاقرة الخمر) كمسألتين بحثيتين للطرائق متعددة المقاصد، والتي استلهم من خلالها المُصلحون المقارَنات والإشارات الضمنية الإسلاموية داخل المشروع الثقافي لحركة إصلاحِ حقبةِ ما قبل الحرب الأهلية الأميركية.[1] ويستقصي الكتاب طائفة واسعة من التعابير البلاغية– والتي تشتمل على الخطابات السياسية، والكراريس والنثر الجَدلي، والسرد السِيَري والقَصصي، والنظم الشعري، وكتابات الأسفار– لتحليل الكيفية التي راجت من خلالها المراجع التي تشير إلى الثقافات الإسلامية البعيدة بطرائق معقَدة داخل طريقة عمل حركة الإصلاح ذاتها. فبالانتباه إلى الحقيقتين القائلتين إن المسلمين الذين كانوا يقطنون الولايات المتحدة هم من العبيد الأفارقة الخاضعين، وإن كثيراً من الأميركيين كانوا مُدرِكين لتحريم المسلمين شرب الخمر، فإن الادعاء أنَ الإسلاموية لعبت دوراً مهماً، وغير مُستَقصَىً من قبلُ، في خطاب تحريم معاقرة الخمر والاعتدال في شُربها، قد يبدو [ادعاءً] مدهشاً. وذلك لأن تحليل الحدود المحيطة بحركة إصلاح حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية كان – في جزء منه– مُقيداً، وعلى نحو تقليدي، داخل مواقف قومية بعينها، أو مُنجَزاً، في أفضل حالاته، داخل القرائن العابرة للحدود القومية نفسها. يظهر، [هذا] الفصل، حاجةَ الإصلاحيين أنفسهم إلى نطاق مكاني دنيوي لتأسيس الملاءمة العالمية لمشاريعهم. نجمت فائدة

(1) تشتمل الحركات الإصلاحية الأخرى التي وظفت الخطاب البلاغي الإسلاموي، بوصفه مرجعاً مقارَناً عابراً للحدود القومية، على تلك التي ارتبطت بالسجون، والمصحات النفسية، والعقاب البدني، والمدافن الريفية، والإسباتية [الامتناع عن العمل يوم السبت]. لا أتطرق، في هذا الكتاب، إلى تلك الحركات، ولكن كل واحدة تستحق دراسة أُخرى داخل بنية المقارَنة الإسلاموية العابرة للحدود القومية (الشكل 3.2).

الإسلاموية، بوصفها بُعداً عابراً للحدود العالمية داخل الخطاب الإصلاحي، عن سعة أفق المنظور المقارَن الذي كانت هي قادرة على احتوائه. كما وفرت ذاتُ المعالَجة، والتي تعاملت بتحيُّز مع الأعراف المحلية الغريبة المتناقضة مع الرؤى القومية للديمقراطية المسيحية لدى بعض الأميركيين، وسائلَ مُتخيَلَة لمخاطبة عناد الإسلام كخصم عالمي. وعندما قام الأميركيون بتحويل ملاحظاتهم حول الثقافات الإسلامية إلى مواقف أميركية، فإنهم كانوا، بذلك، قادرين على تبيان حدود الأعراف المحلية المُسلَم بها لاحتواء التحدي الثقافي للإسلام وتوليد مسارات قومية أكثر هُجنَة وعالمية على حد سواء. إن استقصاءً لأسلوب الخطاب البلاغي للمنادين بإلغاء الرق، وللداعين إلى الاعتدال في معاقرة الخمر، ليكشف – مرة أخرى– عن الإبداعية الجَدَلية التي نجمت عن التوتر بين الرغبات الساعية إلى توسع قومي والقلقِ بشأن المحيط الجغرافي الخارجي الذي ميز مخيال ثقافة حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية.

ومثلما بين الفصلان السابقان، فإن البنى الاستشراقية للاستبداد، وللإسلام بوصفه عدواً للمسيحية، قد أصبحت متأصلة، على نحو كبير، في وعي المواطنين المثقفين في أميركا، إبان الحقبة المبكرة، حتى صارت المعادلة [التي تربط] الإسلامَ بالقسوة والحِسية والإلحاد، نزعةً يُضرَب بها المَثَل على نحو ما (الشكل1. 3). في الواقع، عَمِل الإسلام – بصورته الشرقية التي تم تصويره عليها– كرمز نظامي معقد للعبودية نفسها، حل محل الجينيولوجيا التوراتية للعبودية المصرية، أو أُلحِق بها على الأقل. كما وظفت السياسة الخارجية القومية المبكرة والمساعي التبشيرية، خاصة في الأراضي التي تُحيط بالمتوسط، تلك المحاولات [التي قام بها] الأميركيون لتوسيع مدى تأثيرهم الثقافي داخل الفضاءات الإسلامية أو تخيُلها، لكن الاتجاه المهيمن الذي يستقصيه هذا الفصل، والفصول التي تليه، يُركز على الكيفية التي تم بها تقديم الإسلاموية داخل الخطابات المحلية كلغةِ مُفاضَلةٍ بلاغية مُركبة. لقد حول بعض الأميركيين، غير الراغبين في استعمار المناطق الإسلامية، [وُجهةَ] رغباتهم الباحثة عن تأثير عالمي إلى داخل مُدوَنات الإمبريالية الثقافية [نفسها]. كما قام البروتستانتيون الأميركيون بالتعويض عن عدم مقدرة المبشرين على تنصير المسلمين، وذلك بتحويل الاختلاف الإسلامي إلى مصدر رمزي للعمل الثقافي لحركة الإصلاح المحلية. إن تحليلاً للكحولية وللعبودية، من منظور الإسلاموية العابر للحدود القومية، ليكشف أنَ المسلكين كانا مصورين كشكلين من





الشكل 1. 3: كانت الإسلاموية المقارَنة منتشرة في العديد من ميادين صراع حركة إصلاح حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية. يعد هذان الرسمان التهكميان ضرب التلاميذ في المدارس عُرفاً إسلاميا مُلحداً وهمجياً. الواجهة الأمامية للصورة مأخوذة من [كتاب] ***نزعات شر العقاب الجماعي كوسيلة للانضباط الأخلاقي*** لِـ لِيمَن كَب Cobb (نيويورك: مارك إتش. نيُومَن، 1847). والشكر موصول إلى رِتشارد بروودهِد.

عبودية إلحادية عطلت [فضيلة] ضبط النفس التي كانت متوقَعة من الديمقراطيين المسيحيين. ورغم الاختلافات الأخلاقية بين معاقرة الخمر وامتلاك العبيد، فقد بيّن جون دبليو. كرَاوِلي كيف تشابهت السرديات الداعية إلى الاعتدال في معاقرة الخمر مع الأنواع [الكتابية] الداعية إلى إبطال الرق في وصفها لِـ «عبيد الخمر الذين بدت عبوديتهم وكأنها مشابهة لتلك التي لعبيد المستعمرات».[1] وتمثَّلَ مثال هذا الربط في وصف مناظرةٍ سنة 1849، بين السيناتورين جون سِي. كَالهَاون وَتوماس هارت بِنتِن، حول إمكانية السماح بنقل العبيد داخل ولاية ميزوري التي يمثلها بِنتِن. قامت صحيفة فريدريك دوغلاس، *ذَا نُورث سَتار*، بانتقاد بِنتِن على تناقضه الذّاتي المتمثل في دعمه لحظر استجلاب العبيد فيما هو يدعم [أعراف] المؤسسة [الاجتماعية] نفسها. «فإذا كانت العبودية سيئة كفقرة [تشريعية] تتعلق بتصدير السلع، فإنها لن تكون فقرة [تشريعية] أفضل حين يتعلق الأمر بالاستهلاك المحلي»، هكذا علقت مقالة [الصحيفة] قبل أن تعد [تجارة العبيد] معادلة لتجارة الكحول، «فَلَو تعذَر حمل المبشرين للرم والبراندي في حمولة إلى الأراضي الوثنية[2]، فإنهم سينادون، بصوت عال، من أجل فنائنا».[3]

رغب بعض البروتستانتيين الأميركيين في القضاء على التحدي الذي رمز إليه الإسلام، وذلك عبر قوة تأثيرهم الثقافي. وكان الأمر، بالنسبة إليهم، في غاية الإحباط حين أدركوا أنَ بعض الأعمال الفاسقة التي ربطوها بالممارسات التركية كانت مزدهرة داخل ديمقراطيتهم نفسها. أدت عملية «الاستشراق المحلي domestic orientalism» إلى نقل أمثلة إسلاموية وتوظيفها في حالات أميركية، كوسيلة للقضاء على أعراف معاقرة الخمر وإباحة العبودية. وأدى وضع هذه الأفعال المحلية البغيضة في منزلة تلك التي نُسبت إلى الغرباء الملحدين إلى خروجها من دائرة القبول [الاجتماعي] الأميركي لها. فعبر وسم تلك المسلكيات أنها خارج نطاق الحضارة الأخلاقية، فإن عملية الاغتراب البلاغي الساعية إلى عدم شيوع تلك الممارسات قد مكنت أولئك الذين يوظفون تلك الصفات من إعادة التأكيد على صلاح

(1) جون دبليو. كرَاولِي، «عبيد الخمر: سيرةُ غُوو وحكاية دوغلاس»، [وردت] في [كتاب] ***الأفعى في الكأس: [الدعوة إلى] الاعتدال في معاقرة الخمر في الأدب الأميركي***، تحرير ديفيد إس. رينولدز وَدِبرَا جيه. روزِنثَال (آمهيرست: مطبعة جامعة ماساتشوستس، 1997)، 115–16.

(2) كانت لفظة «الوثني» تُطلق على كل من لا يعتنق المسيحية، خاصة المسلمين. (المترجم).

(3) إي. كَيُو، «السيد كَالهَاون»، *ذَا نُورث سَتار* [النجم القُطبي] (17 آب 1849).

رؤيتهم عن أميركا بوصفها أُمة ذات رسالة مسيحية. كان ذلك [الخطاب] البلاغي مُخصَصاً، في بعض الأحيان، لتحفيز الجماهير على المشاركة في إعادة تأهيل الجيوب الباقية من الهمجية المحلية وبالعكس. ونتيجة لذلك، عمل الفاضلون البروتستانتيون على تأكيد مفاهيمهم الشخصية حول التطور والحضارة من خلال بناء «مشارقَ محلية domestic orients»، وفضاءات ثقافية ذات صبغةٍ أو أسلوبِ تعبيرٍ أميركي ذي خصائص معيَنة داخل سياق علاقته بالمسلكيات الإسلامية (أو [بالمسلكيات] «المشرقية» الأخرى).[1]

وفيما كان هؤلاء المصلحون يكفرون المسلكيات التي شعروا أنَ على الأُمة اجتنابها، فإنهم كانوا يتشابكون مع الإسلام عبر التعقيدات البديلة للمخيال الاستشراقي. كان لذلك [الخطاب] البلاغي أثر في إضفاء صبغة محلية على الإسلام من خلال ربطه بأعراف الأقليات الأميركية التي قاومها المصلحون بحماسة محلية متقدة وبأمل عظيم يرنو إلى تحقيق نجاح مطلق. جعل التحول الثقافي هذا الأمرَ هيناً على الإصلاحيين كي يتخيلوا أنفسهم قاهرينَ لشرور الإسلام ومُصدرين للمبادئ الثقافية التي يعتقدون أنها مبادئ عالمية. لقد اعتقدوا أنه لو استطاع الأميركيون، وحدهم، إصلاحَ المسلكيات الشائعة بينهم، والتي تُدنس مُثُلَهم العُليا المتعلقة بالديمقراطية والمسيحية، فإن الأمة سوف تأخذ على عاتقها بناء قوة نموذجية [قادرة] على التأثيرفي العالم، حتى قبل المجازفة في الأراضي الخارجية. ضاعف ذلك [الخطاب] البلاغي من [قوة] الشرعية الدينية والملاءمةِ العالمية للفاعلية الثقافية الأميركية ومداها الكوني على حد سواء، وذلك بتكثيف الحملة الصليبية بين الصليب والهلال (والتي تبلغ من العمر ألف عام) داخل تحديات حركة الإصلاح المحلية. وعلى الرغم من ذلك – ومثلما بين مسار الأُخروية الذي تم استقصاؤه في الفصل السابق – فإن تلك الاشتباكات المتزايدة مع المسلمين الحقيقيين وثقافتهم كانت تعترض، على الدوام، سبيل الصدام مع إسلام مُتخيَل، بوصفه نقيضاً مثالياً للمفاهيم المتعلقة بالقدَر الأميركي. بدت هذه الاشتباكات وكأنها تُظهِر أن المسلمين قد عاملوا العبيد بطريقة إنسانوية متفوقة، وأنهم أصحاب تقليد طويل في الاعتدال،

(1) ويمكننا العثور على مثالٍ نشوء «مشرق محلي domestic orient» عبر معالجة لويزا ماي آلكُت لِوصية آمِي مَارش الأخيرة في *نساء صغيرات*. تُعبر آلكُت عن افتتان آمِي بحياة الترف عندما تتحدث عن وصية توريث خاتم «فيروزي» تأمل هي في أن ترثه. فحتى تلك الإشارة الهزلية التي تدل على جشع آمِي، والمتمثلة في الخطأ الإسلاموي في التهجئة، [هي دلالة] غير ملائمة أخلاقياً (1868؛ نيويورك: بَانتَام بُكس، 1983)، 189. [الخطأ «الإسلاموي» في التهجئة: إشارة إلى ورود كلمة turquoise (فيروزي) على هاته الشاكلة: turkquoise (turk: تُركي + quoise). (المترجم)].

مما سبب الحرج الشديد لكثير من الإصلاحيين الأميركيين. لقد سلمَ الأميركيون أنَ الإسلام كان مثالاً للتخلُف الاستبدادي وتجسيداً للشر الدائم الذي قُدر له أن يفسح الطريق أمام تقدم الديمقراطية الجمهورية والحضارة المسيحية. عملت الحقيقة القائلة أنَ المسلمين أظهروا مزيداً من النجاح في تثبيت الأعراف الأخلاقية أكثر مما فعل الأميركيون أنفسهم إلى تحدي تطلعات الأميركيين القومية وفهمهم للمسلمين. عززت هذه الإدراكات الجديدة للسلوكيات الثقافية الإسلامية من ظهور الملاءمة المختلفة لعملية تأهيل الاستشراق المحلي مرة أخرى. كيف يمكن للمسيحيين الأميركيين التسليم أنهم أرفع مقاماً (ناهيك عن إقناعهم المسلمينَ أنَ يتبنوا نظرتهم إلى العالم) وَبعضُ أعرافهم الثقافية لا أخلاقية ومُدمِرة للمجتمع؟ وهكذا أصبح تأكيد الفضيلة التركية وسيلة فعّالة لتسليط الضوء على الرذيلة الأميركية. وظف المصلحون أمثلة من الـ «حكمة» التركية العابرة للحدود القومية لتقريع الأميركيين على خيبات أمل حضارتهم التي يزعمون أنها [حضارة] أخلاقية. أَمِل بعض الإصلاحيين، عبر إثارتهم لسياسة الخجل politics of embarrassment – تلك [السياسة] التي سماها جون غرِيينلِييف وِتيَر بـ «التورد القرمزي [للشعور بِـ] الخِزي»– في إجبار أتباعهم على النضال بشدة لجعل الأعراف المحلية متوافقة بدرجة أكبر مع مُثُلهم الثقافية.[1]

لقد اشتملت بعض التباينات التي حددها المصلحون بين الإسلام وأميركا على رؤى مقارَنة قيمة زودت الأميركيين بنماذج عالمية للسلوك الاجتماعي كانت غير متوفرة، بالنسبة إليهم، عبر المصادر العابرة للأطلسي وحدها. أدى ذلك المنظور الواسع إلى ظهور نقد لاذع موجه ضد نفاق بلد تاق إلى نفوذ أخلاقي مُخلِص في العالم؛ فيما كانت [أميركا] المنقسمة على نفسها، على نحو متزايد، غارقة في الممارسات الهمجية التي أَملت في تخليص الآخرين منها. وغالباً ما أظهر الأميركيون الذين عبروا عن الفروقات الإيجابية للثقافات الإسلامية، عبر تلك المقارنات، مزيداً من الانفتاح تجاه الإسلام أكثر مما كان لديهم عبر الصور النمطية في وقت مضى. ولكن استخدامهم لتلك الملاحظات من أجل تحديد المواقف الأميركية حال دون وجود فهم متطور لادعات الإسلام الكاملة. أثبت تطور هذا النقد المقارَن، من

(1) جون غرِيينلِييف وِتيَر، «المؤتمر العالمي لِأصدقاء تحرير [العبيد]، والذي انعقد في لندن سنة 1840»، [وردت] في *قصائد ضد العبودية*، المجلد الثالث من *كتابات جون غرِيينلِييف وِتيَر*، سبعة مجلدات (لندن: مَاكمِلَن، 1889)، المجلد الثالث: 79.

جديد، أن الخطاب الإسلاموي قد استجاب، بدرجة أكبر، إلى المخاوف والأوهام الثقافية لأولئك الذين تقدموا [بذلك الخطاب] أكثر من استجابته لأي اهتمام دائم بالديانة الإسلامية نفسها. في الواقع، كشفت تلك التصورات التعويضية عن الخطر العكسي لتصوير الثقافات الإسلامية على نحو رومانتيكي. فجدلية الإصلاح كانت مبنية على أن تكون مُفرطة ومغرقة في الغُلو من أجل اجتذاب مشايعين إلى برنامجها الهادف إلى مشاركة نشطة. ولكن توظيف الاستشراق المحلي في مثل ذلك الخطاب الأخلاقي المُوجه كان له بالغ الأثر في زيادة غرائبية exoticism المسلكيات الإسلامية، إما عن طريق تأكيد تناقضاتها (في حالة الاستشراق المحلي)، أو تأكيد قيمتها التي تساعد في الكشف عن تلك التناقضات (في حالة الاستشراق المقارَن). لقد استثمرت تلك العمليةُ الإسلامويةَ بتكافُؤٍ مزدوج من حِسيةٍ sensationalism عبرت عن همجيتها وقوتها، على حد سواء، بوصفهما خياراً غريباً exotic. كما ساعد استخدام المصلحين لكلا التكافُؤين، وتطبيقهما على مواقف محلية، في ترسيخ الإسلاموية كمورد رومانتيكي ذي شحنة عاطفية، وظفها النزاعون إلى الرأسمالية بدرجة أكبر وإلى الفضيلة بدرجة أقل للعمل على إيجاد جمهور [مستهلك] للمنتجات والسلع الدنيوية التي ظهرت بحلول القرن التاسع عشر.

الساحل البربري الأميركي:

الإسلاموية وحركة الإصلاح المبكرة المناهضة للعبودية

في عام 1611، اقتحم مركب شراعي إسباني صغير خليج تِشيسَابِك مُلقياً القبض على شاب إنجليزي يُدعى جون كلارك (الذي سوف يصبح، فيما بعد، أول وكيل ربان للسفينة مَاي فلاَوَر)، كما أسفرت تلك العملية عن محاصرة ثلاثة من البحارة على شاطئ ڤرجينيا. وكان واحد من هؤلاء المنبوذين، يُدعى دُون دِييغُو دِي مُولِينَا، قد هرب من سجنه الذي امتد أربعة أعوام في جيمس تاون رسائلَ إلى وطنه إسبانيا سمى فيها المستعمرة الإنجليزية بـ «جزائر جديدة في أميركا».[1] تُظهر هذه الحكاية أنه حتى قبل إنشاء مستعمرة نيو إنجلاند،

---

(1) جيمس آر. جَج Judge، «بين كولمبوس وجيمس تاون: التعبير عن قرننا المنسي»، [مجلة] *ناشونال جيوغرافيك*، العدد 173: 3 (آذار 1988). كما استخدمت [هذه العبارة] كمثال على «حكاية» [وردت] في [كتاب] *ملخص دليل الكاتب إلى الكتابة الجيدة*، تحرير توماس كلارك وآخرون (سِنسِنَاتِي، أوهايو: رَايتَرز دَايجست بُكس، 1994)، 318. وأنا في =

فإن مواقف الأسر التي تمت في أميركا الشمالية كانت تُقارن بظاهرة العبودية الأقدم في شمال أفريقيا.

وبعد حوالي مئتين وخمس عشرة سنة، قصت هارييت بيتشَر ستُو – في روايتها الرائجة المناهضة للعبودية *كوخ العم توم* – حكايةَ العم توم وكيف، بعد أن بِيعَ أسفل النهر إلى نيو أورليانز، يأخذه مالكه الجديد إلى مزرعة بُنيت على «الطراز الموريسكي» ذات باحة، ومداخل مُقنطرة، ونوافير، و«ياسمين عربي». تصف ستُو ساكني [المزرعة]، ماري وأُغسطين سانت كلير، بـ «السلطانة» و«عبدها»، ثم تصف مسكنهما الآخر – وهو منزل صيفي على بحيرة بُونتشَارترين – كَدَارةٍ ذات طراز هندي شرقي بشرفات، وأثاث خيزراني، ونباتات استوائية فواحة. يشي خلط ستُو بين المكانين، في مشاهد مختلفة من الرواية، أنها توظف العمارة الإسلاموية كجغرافيا رمزية لعدم الاستقرار الأخلاقي للعبودية.[1] تدل هذه الأمثلة الموجزة على أن عملية استقصاء المدى المتغير للعبودية المحلية قد زودتنا برؤىً حول الكيفية التي تم من خلالها تطبيق مفاهيم حول الإسلام على وقائع أميركية مختلفة. وبطرق متشابهة، ومتداخلة أحياناً، حول الكيفية التي عمل من خلالها الاستبداد كشبح يطارد مشروع إحياء الجمهورية، فإن عملية ترسيخ العبودية وتسللها [إلى داخل المجتمع] كممارسة أميركية قد اعترضت سبيل مخيال الحرية القومي الجامح. كانت الأزمة القومية المبكرة لعمليات أسر الأميركيين في الدول البربرية لحظة تأسيس لترسيخ الأعراف الإسلامية كمرآة عابرة للحدود القومية استقبل الأميركيون، من خلالها، الأخطار التي فرضها وجود العبودية على الحضارة الديمقراطية. كان أقل من خمسمئة أميركي قد احتجزوا كَرهاً في شمال أفريقيا، ولم يقض معظمهم في الأسر أكثر من أربع سنين. في المقابل، فإن ملايين الأفارقة وأطفالهم – والذين يمثلون ما تصل نسبته إلى عشرين في المئة من المجموع القومي لسكان الولايات المتحدة – قد

= غاية الامتنان إلى وُودِي هُولتِن وَنِسَا جَانسِن لذكرهما هذا المرجع.

(1) هارييت بيتشَر ستُو، *كوخ العم توم. أو. حياة بين المُستضعفين* (نيويورك: بنغون، 1986)، 252–3، 243، 381. كما صورت لِيدِيَا مَاريا تَشايلد السياسةَ الجنسية sexual politics لإحدى المزارع الجنوبية، على نحو مشرقي، عبر ربط العائلة بجناح الحريم الإسلامي، في قصتها القصيرة «المنازل السعيدة للعبودية»، والتي تصور زوجة هادئة «ربِيَت في مكان منعزل عزلةَ جناح الحريم المشرقي». أنظر [مقالة] كارولاين كَارتشَر، «الاغتصاب، والجريمة، والانتقام في «المنازل السعيدة للعبودية»: قصة لِيدِيَا مَاريا تشَايلد المناهضة للعبودية وحدود النوع»، *وِمنز صْتَدِز إنْترنَاشُونَال فُورَم* [المنبر العالمي للدراسات النسوية]، المجلد التاسع (1986): 327.

رزخوا في العبودية إلى الأبد، ولا أمل في افتداءٍ قادم من بعيد. أدى استمرار العبودية، والدعم السياسي لها في الجنوب، إلى خشية بنجامين فرانكلين من «[دولة] بربرية جديدة تنهض في أميركا»، كما أثار الأمر قلق توماس جيفرسن أنَ ڤرجينيا كانت «تغرق على نحو ثابت» إلى منزلة «[ولاية] الاتحاد البربرية».[1] أضفى مصلحو حركة التنوير صبغة محلية على [ممارسات الدول] البربرية بوصفها دلالة متحركة ترمز إلى الأخطار التي واجهتها الحرية الوليدة عندما قمعتها يد الاستبداد الحديدية.[2] أصبح الأَسر في الدول البربرية والعبودية «الجزائرية» رمزين عابرين للحدود القومية لعُرف محلي متنازع عليه لن يخضع للسيطرة، بوصفه [ممارسة] غير أميركية تماماً، إلا بعد الحرب الأهلية. فعبر مقارنة مالكي الرقيق الجنوبيين بناظري الدول البربرية، اعترض مناهضو العبودية على مزاعم [الجنوبيين] استناداً إلى [قيم] الحرية الأميركية وإلى منزلتها الحضارية. استخدم الإصلاحيون، عبر تلك المقارنة، نقداً لاذعاً ضد النقائص defects الأخلاقية لأُمة كانت رسالتها ترتكز على الحرية إلا أنها، وعلى الرغم من ذلك، تُشجع على استعباد بني البشر. ويمكن لهذه العيوب أن تُعالَج، على نحو أفضل، عن طريق تطبيق [سياسة] إبطال الرق كمشروع أميركي متواصل لإصلاح الممارسات السياسية المعادية للديمقراطية.

ذكرت عمليات أسر المواطنين الأميركيين في الجزائر، في ثمانينيات القرن الثامن عشر وفي تسعينياته، القوميينَ الجُدد بمدى حاجة الولايات المتحدة إلى التقدُم والارتقاء إن أرادت التخلُص من الاستبداد الشمال أفريقي الذي كانت تمقته. أكد أوائل الداعين إلى إلغاء الرق (وقد حفزهم الجدل الذي طفا على السطح – في أواخر القرن الثامن عشر– حول التحرر من العبودية في الولايات الشمالية) على هذا التناقض، فحاولوا تحويل الغضب القومي بشأن الأسرى الأميركيين في الجزائر إلى نقد [موجه ضد] المؤسسة [الاجتماعية] التي تُبيح استعباد

(1) [رسالةٌ من] فرانلكين إلى ديڤِد هارتلِي، 8 أيار 1788، [وردت في] ***أعمال بنجامين فرانكلين***، تحرير جَارِد سبَاركس، عشرة مجلدات (لندن: بِي. إِف. ستيڤِنز، 1882)، المجلد التاسع: 521؛ [رسالة من] جيفرسن إلى جوزيف سِي. كِيبِل، 28 تشرين الثاني 1820، [وردت في] ***كتابات توماس جيفرسن***، تحرير إِتش. إيه. واشنطن، تسعة مجلدات (واشنطن، واشنطن العاصمة: تايلر آند مُورِي، 1854)، المجلد السابع: 187. وردت [العبارتان] في خطاب تشارلز صَمنَر «بربرية العبودية»، ***الأعمال***، المجلد الرابع: 159–60.

(2) لطفي بن رجب، «إلى شاطئ طرابلس: أثر [أعراف الدول] البربرية في القومية الأميركية المبكرة» (أطروحة دكتوراة، جامعة انديانا، 1981)، 127–30.

الأفارقة.[1] كانت اللغة البلاغية للخطاب الإبطالي القومي المبكر قد ركزت بعض طاقاتها على عالميةٍ universalism متعددة الأجناس أثرت في مشاعر التعاطف الجمهورية العابرة للتصنيفات العِرقية كوسيلة لنقدٍ مُوجه ضد الإخفاقات المحلية. فبعد أسر التجار الأميركيين سنة 1785، لم يَرَ جون جاي- على سبيل المثال- سوى فارق ضئيل بين حالتي الاستعباد تمثل في أن «العبيد الأميركيين، في الجزائر، كانوا من البِيض، في حين أن العبيد الأفارقة، في نيويورك، كانوا من السُود».[2] كتب أحد الكتاب، ويُدعى «هيُومَانُس Humanus»، سنة 1786، قائلاً: «مما لا شك فيه أن مَوَالِي الزنوج قد ارتعدوا من فكرة العبودية بين الجزائريين، ولعنوهم بوصفهم طغاة همجيين،... ولكن، هل هم أقل همجية من أتباع محمد؟».[3] أدى انعكاس هذه المسألة إلى وسم الولايات المتحدة كأمة عنصرية وهمجية تورطت في [عملية] استعباد للأفارقة واسعة النطاق. كما صورت التطلعات الأميركية إلى الحرية الديمقراطية، والقيادة الأخلاقية، والدين المستنير، العبوديةَ القائمة بين ظهرانيهم أنها تستوجب الشجب والإدانة أكثر من الممارسات الكافرة والوحشية لمستبدي الشمال الأفريقي.

وقعت أزمة الأَسر في شمال أفريقيا في ذات الوقت الذي ظهر فيه الجدل حول العبودية إبان صياغة الدستور، وهو تطابق حاسم جعل من رمز العبودية الإسلامية، خاصة الدول البربرية وتركيا، مصدراً ذا شحنة عالية بالنسبة [للحركة] الأميركية المبكرة الداعية إلى مبدأ إبطال الرق. وناشدت جمعية إلغاء الرق في بنسلفينيا المؤتمرَ الدستوري، في العام 1787، عَد أَسر الجزائريين للأميركيين، الذي تم مؤخّراً، تحذيراً من لدن العناية الإلهية يهدف إلى

(1) حاول صاحبيُو Quakers جيرمَن تَاون في العام 1688، والقس صمونيل هوبكنز في العام 1776، إثارة [مشاعر] الالتزام الأميركي تجاه مقاومة الرق عن طريق الطلب من أتباعهم التعاطف مع الأفارقة بتصوُر الغضب الذي سوف يشعرون به لو سِيقَ أصدقاؤهم وأقاربهم إلى العبودية التركية. أنظر [مقالة] لطفي بن رجب، «الأحرار الأميركيون الأسرى في شمال أفريقيا: المنهج المقارَن في المُعتقَد الابطالي»، [مجلة] *العبودية وإبطالها*، المجلد التاسع (1988): 60-1.

(2) [وردت عبارة] جون جاي في [مقالة] تشارلز ضَمنَر «عبودية البِيض في الدول البربرية»، *الأعمال*، المجلد الأول: 499.

(3) [صحيفة] *نيو جيرزي غازيت* (18 أيلول 1786)، وردت في [كتاب] آرثر زِلفَرسمِت، *الإعتاق الأول: إلغاء الرق في الشمال* (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1967)، 117. فيما أشار أحد المراسلين الصحفيين، بشيء من الخجل، إلى وعي الأسرى الأميركيين في الجزائر أنَ البلد التي يرتجون أن تُقدِم على افتدائهم كانت تحرم الأفارقة من حريتهم، قائلاً: «فلتحمر وجوهكم خجلاً، يا أهالي بوسطن وبنسلفينيا، بسبب أبنائكم فاسدي الأخلاق الذين باشروا هذه التجارة وهذه المقايضة الرهيبة والمقيتة!» *ذا نيو هيفِن غازيت آند لترَاري ماغازين*، المجلد الحادي عشر (7 حزيران 1786): 123-4.

تنبيه المواطنين إلى «مشاعر الظلم والقسوة التي تنتاب الأفارقة البؤساء، والتي نشعر بالذَّنب تجاهها».[1] وكانت جهود [الجمعية] قد أخفقت عندما ساعدت مسودة الدستور على ضمان مصادقة [الجمعية] عليها بالمقايضة على حقوق العبيد الأفارقة، والسماح باستمرار تجارة الرقيق أكثر من عشرين عاماً تحت راية الجمهورية الجديدة. وقبل نحو شهر من وفاته، كتب بنجامين فرانكلين تحت الاسم المستعار Historicus، في عدد آذار لسنة 1790 من *بنسلڤينيا غازيت*، متهكماً مباشرة على مناقشة ممثل ولاية جورجيا في الكونغرس حول الحاجة إلى حماية تجارة الرقيق الأميركية. ولقد تقمص فرانكلين شخصية أحد رجال حاشية [داي] الجزائر يُدعى سيدي محمد إبراهيم، والذي كان مارس ضغوطه، قبل قرن من الزمان، للحفاظ على الرق في الجزائر، على أساس أن ثمة حاجة إلى المسيحيين من أجل فلاحة الأرض، كما أنهم يُمثلون مصدراً مهماً من مصادر الثروة [القومية]. فعبر براعته في تحويل التحيُّز العنصري والولاء الديني [عن مقاصدهما] – كحين يجادل، متهكماً، أنَ عودة العبيد المسيحيين إلى بلدانهم ستكون عودة إلى الظلام من «شمس الإسلاموية»– يكشف فرانكلين عن المصلحة الذاتية المتأصلة في البنى الثقافية للحرية.[2] إن محاكاة فرانكلين الساخرة لَهِيَ خير مثال مبكر على الكيفية التي مكنت من خلالها الإسلاموية ما أطلق عليه بول غَايلز «العملية الحاسمة للتمثيل الافتراضي virtualization». يُفسر غَايلز كيف مكنت زاويةٌ مقارَنة لرؤيةٍ ما «من مشاهدة مناظر طبيعية محلية وقد انعكست، أو انقلبت، في مرآة أجنبية»، مثل مبادلة فرانكلين لجورجيا بالجزائر، وهي «عملية جمالية تسلط الضوء على الأبعاد الخيالية، المصورة على نحو واضح، لبنيتيهما».[3]

فعبر قلبه [لحقيقة] الجدل الدائر بشأن الملكية البشرية، عبر فرانكلين عن الاستراتيجية الإبطالية الداعية إلى مجابهة القراء بلاأخلاقية العبودية، وإجبارهم على النظر في مصائرهم

(1) وردت في [مقالة] بن رجب، «الأحرار الأميركيون الأسرى»، 62.

(2) *بنسلڤينيا غازيت* (25 آذار 1790). أعيدت طباعة هذه المبادلة في صحافة حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية؛ أُنظر، على سبيل المثال، «مناظرات حول تجارة الرقيق»، *ذي أفركَن أبزيرڤر* (تشرين الثاني 1827): 235–8؛ «حول تجارة الرقيق»، *ذا لبريتَر* [المُحَرِر]، المجلد الأول (17 كانون الأول 1831)، 1؛ *وربَبلِك أُف لترز* [جمهورية الأدب]، المجلد العاشر (1834)، 183.

(3) بول غَايلز، *الأميركيتان الافتراضيتان: القَصّ والمخيال العابران للحدود القومية* (دورام، نورث كارولاينا: ديُوك، 2002)، 1–2.

مثل العبيد المسلمين- أكثرِ الشعوب التي يربطها المخيال الأميركي بالاستبداد الممنهج على نحو تام. لم تكن سخريته سوى مثال على الكيفية التي وسعت من خلالها الأعمال المتخيلة الصلةَ بين العبودية الجزائرية والأميركية. عبر وُرنَر مِفلِن، الصاحبي المناهض للعبودية (والذي أعتق عبيده في العام 1775) عن هذه العبارة ذات الحساسية العالمية في رسالة وُزعت، في مرحلة لاحقة، بوصفها بياناً عاماً. «أُحسُ بقوة نداء الإنسانية تجاه أي أفريقي في أميركا مثلما هيَ تجاه أية أميركي في الجزائر، لكلٍ كينونته يا إخوتي؛ لا سيما وأن الجزائري، مثلما قد قِيل لي، يعامل عبده على نحو إنساني أكثر- كتبَ مِفلِن، قائلاً- «وأعتقدُ أنَ خطيئة الاضطهاد التي يرتكبها الأميركي هي أعظمُ في نظر إله العائلة البشرية».[1] صورت تلك المُجادَلة، على نحو مثير، الخشيةَ من أن يكون استمرار العبودية قد وسمَ الأميركيين أنهم أكثر بشاعة من أعظم الكفار المستبدين. كما أدت عودة الأسرى من شمال أفريقيا، سنة 1797، إلى تحفيز عمليةِ نشرِ طائفةٍ من الأعمال الأدبية هدفت، في معظمها، إلى رفع مستوى الوعي الوطني تجاه التناقض المتأتي من السماح للعبودية أن تنمو، بقوة، في أرض الحرية. إن هذه المفارقة ماثلة في البنية المزدوجة لقصيدة «الأميركي في الجزائر» (1797)، حيث يُجاور نشيداها بين حكاية جندي من قدامى الذين شاركوا في الحرب الأهلية الأميركية تم أسره على يد قراصنة جزائريين، وبين تلك التي لـ «شاعر قَبَلي أسود» يُحرَم من حياته الرومانسية، في أفريقيا، مع عروسه زِيفرَا. ولِإخبار جمهوره الأميركي عن الحاجة المستمرة لتوسيع نطاق الثورة الجمهورية، يصور الشاعر مالكي العبيد، في الولايات المتحدة، أنهم «حثالة الجنس البشري» و«أصدقاء الحرية الزائفون»، حيث سيفضي امتلاكهم للعبيد إلى «إدانةٍ مُخزية لحقوق [الحرية] التي يُفتخَر بها، ولن يُبرهِنَ إلا على أنهم مُدعون». ثم يُجادل بضرورة تطبيق [بنود] الـ «الصك المقدس» لِإعلان الاستقلال على الأفارقة أيضاً، كما يتوجب على جورج واشنطن، مالك العبيد، أن «يُحول» السيف الذي استخدمه لإقرار

(1) وُورنَر مِفلِن، *الأميركي المُلوَن* (20 كانون الثاني 1838). وتُظهر رسالة مِفلِن الخاصة (والتي نُشرت، أول مرة، سنة 1779، في [كتاب] جُوقِنيُور مُوريس، *ملاحظات حول الثورة الأميركية*، وثانيةً، في *الأميركي المُلون*، سنة 1838) [الوسيلةَ] النفعية المتواصلة، متعددة القيم والمعاني، لهذه المقارنات طوال السنوات الأولى من عمر الأمة. وانظر، أيضاً، [كُراس] مُوزِز فِسك، *رجالُ الحرية المُستبدون: خطاب حول عبودية الزنوج في الولايات المتحدة الأميركية* (هانوفر، نيو هامبشاير: ذي إيغل، 1795)، والذي أُعيد طبعه في [كتاب] *حياة موزز فسك وكتاباته*، تحرير تِم بَارلُو (كوليدج دِييل، تينيسي: ذا كوليدج برس، 1980).

حقوق الأميركيين لِيَشق [به] «أغلال العبودية المثيرة للسُخط».[1]

كما تصور مسرحية ديفِد إِفَرِت، المنشورة في السنة ذاتها، «عبيد في الساحل البربري» (والتي نُشرت، طيلة حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية، في [الأنثولوجيا] الشعبية *الخطيبُ الكولومبي*) تحولاً في أدوار الخصوم، حين يخضع مالك عبيدٍ أميركي يُدعى كِدنَاب Kidnap وعبده شَارب إلى تبادل جزئي في الأدوار، خلال حادثة ما، إبان فترة الأسر الجزائرية. في الواقع، أدى أسر شارب إلى رفع مكانته الاجتماعية من خلال السماح له بالشهادة ضد لُؤم سيده السابق (إلا أنه يظل، وعلى الرغم من ذلك، مُصوَراً، على نحو ساخر، كمهرج مجرد من الصفات الإنسانية). إن هجوم إِفَرِت على العبودية، كنظام من ثقافة تربوية مفروضة بالقوة، يوجه ضربات ذات مسحة لاذعة من السخرية على نحو أكثر. يتندر مشترو كِدنَاب وشارب أنَ شارب كان، في الولايات المتحدة، «تحت إمرَةِ خيرة لملاحظ عمال، ثم اعتنق المسيحية نتيجة «للتأنيب الذي مارسة طرف السوط على ظهره العاري»؛ ثم وضعوا، وعلى نحو متهكم، خطة يتم بموجبها وضع كِدنَاب تحت إمرة شَارب، حيث يمكن له «أن يحظى بسوط تأنيب من عبده السابق الذي كان قد أحسن معاملته». على أية حال، فإن حامدَ، باشا تونس الإنساني النبيل، هو الذي يُقدِم، بطريقة ساخرة، على الإعلان عن الدرس الفلسفي العميق الذي تقترحه المسرحية: «لِيكُن البؤس مُعلمه، فهو لن يستطيع أن يتعلم، في أوقات الرخاء، درسَ الإنسانية».[2]

تقدم النتاجات الأدبية هذه أمثلةً أميركية مبكرة على الكيفية التي تم من خلالها التأكيد على الأعراف الشمال أفريقية لتسليط الضوء على وحشية العبودية الأميركية، ولتوفير فسحة كافية لنقدٍ متحرر من الأحقاد القومية أيضاً. ولتحقيق هذه الغايات، بنى البعضُ على هذا النوع الرائج للحكاية المشرقية التي صورت الأراضي المشرقية بوصفها مكاناً وجدانياً

---

(1) *الأميركي في الجزائر أو الوطني الأسير ذو السادسة والسبعين: قصيدةٌ في نشيدين* (نيويورك: جيه. بيول، 17978)، 21–5.

(2) ديفِد إِفَرِت، «عبيدٌ في الساحل البربري»، [وردت] في *الخطيب الكولومبي* (بوسطن: مَانِنغ آند لُورِنغ، 1797)، 102–18. كانت هذه الأنثولوجيا، التي صدرت في عشرين طبعة، خلال حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية، هي الكتاب ذاته الذي أشبع مشاعر الحُب الأكيدة التي انتابت فريدريك دوغلاس، وهو في الثانية عشرة، تجاه الحُرية. «لقد منحت لغة [تلك الوثائق المنشورة في الخطيب الكولومبي] روحي [القدرة] على الوصول إلى أفكار مشوقة، والتي كانت قد توهجت، على نحو متكرر، في أركان عقلي، ثم تحرقت شوقاً راغبةً في أن يقدر الكلام على التعبير عنها». *قصة حياة فريدريك دوغلاس، العبد الأميركي، التي كتبها بنفسه*، تحرير ديفِد دبليو. بلايت (1845؛ بوسطن: بِدفُرد، 1993)، 61–2.

لإنسانوية خيرة «كان قاطنوه مكتفين بالاعتماد على الحكمة الإلهية». لقد أفاد كاتب واحدٌ، على الأقل، من هذه العملية الأخلاقية العكسية لجذب جماهير القراء نحو نتاجاته الأدبية. *الإنسانية في الجزائر؛ أو، قصة عاصم*، هي حكاية طويلة تصور قصة مشرقية داخل إطار سرد أحداث عملية أسر في الساحل البربري لإثبات أصالة الرسالة المناهضة للعبودية. يدعى المؤلف أنه كان أحد بحارة [السفينة] *دوفِن* عندما استولت عليها مراكب قراصنة من الجزائر، حيث خدم بإخلاص، طيلة تسع سنين، لدى مزارع غني قبل أن ينال حريته جراء تَرِكَةٍ جُمعت على شرف عبدٍ سنغالي سابق يُدعى عاصم.[1] ومع ذلك، فمن الواضح أن المؤلف لم يقض أي وقت، أبداً، في المشرق الإسلامي الحقيقي، وأن «أفضل مصادر نصه» تعتمد، في الواقع، على قراءته للأدب الكلاسيكي والحكايات المشرقية التي كانت منشورة، بانتظام، في الدوريات الأميركية في الحقبة القومية المبكرة.[2]

ومع ذلك، فإن الاقتباس الواضح لـ *إنسانية في الجزائر* من تقليد الحكاية المشرقية يكمن في نظرتها إلى الإسلام بوصفه نظاماً أخلاقياً خيراً محتمَلاً. «لقد تربينا، منذ نعومة أظفارنا، على الاعتقاد أنَ عقيدتنا هي الدلالة الوحيدة على الحضارة»، يوضح المؤلف في مقدمته، «ونادراً ما نستطيع التفكير باحتمال أن يمتلك المسلم مشاعر قلبية رقيقة، أو أن يقوم بأفعال فاضلة». إن هذا الوجه الخير للإسلام مصور، على نحو مثير، وبأعظم قدر من الكفاءة، من خلال عاصم وعُومري Omri، المسلمَين النبيلَين الخيرين، فالأول كان عبداً سنغالياً سابقاً والآخر طبيباً جزائرياً، وكانا يمثلان بوضوح مبادئَ المساواة بين جميع الأُمم، والحُكمَ الذهبي، وقاعدةَ السلوك القرآني (التي صِيغت مباشرة من محاكاة فرانكلين الساخرة) [والتي تقول]: «ارفق

(1) *إنسانية في الجزائر، أو حكاية عاصم* <كتبها أميركيّ، عبد سابق في الجزائر> (تروي، نيويورك: آر. مُوفَات آند كومباني، 1801؛ يُوتِكا، نيويورك: آسَايِل سِيوَارد، 1806).

(2) *إنسانية في الجزائر*، 10. وتظهر ثقافة [المؤلف] الكلاسيكية في الأسماء التي يمنحها لشخوصه الإسلامية (سِلِكتَر Selictor، وَتِستَادُر Testador، وَفَالاكلَس Valaclus) والتي تبدو أنها [أسماء] لاتينية أكثر من كونها عربية، كما أنه غير مطلع، بما يكفي، على الجغرافية الأفريقية، حيث يذكر أنَ الفردوس Elysium («المنظر الطبيعي الذي يأسر مخيلة كل من ينظر إليه» <ص 56>) يقع بين الجزائر والصحراء. وثمة دليل واضح على أن عناصر من *حكاية عاصم* قد انتحلت، على نحو مباشر، من الحكايا المشرقية. اسم زوجة عاصم، شليمة Shelimah، مأخوذ من الحكاية التي أعيد طبعها على نحو متكرر، «آلمِرين Almerine وَشليمة» (والتي تُسمى، أحياناً، المُورَان Almoran وَسليمة Selima). كما أن بعض الثيمات الأخرى - كقرب زواج الأشقاء، وظهور محمد في المنام، والوَلَه الشبق للمسلمين الذّكور بالعذارى البريئات - كانت، أيضاً، من الموضوعات الشائعة في الحكاية المشرقية.

بعبيدك». يسبغ المؤلف، عن سابق إصرار، [فضيلةَ] الفضيلةِ على المسلمين بُغيةَ نقل تهمة الفُسوق وإعادتها ثانية إلى نطاق العبودية الأميركية. فإذا كان إحسانُ عاصم يشهد أنَ ثمة إنسانية حتى في الجزائر– الموطنِ النمطي للعبودية التي يمارسها الكفرة– فإنه يتوجب على الأميركيين الشعور بخزي عميق لعدم العمل، بشكل فعّال، على إنهاء الاستعباد اللاإنساني للأفارقة الذين بين ظهرانيهم. «زمرة من القراصنة الوضيعين»، هو الاسم الأكثر اعتدالاً الذي نستطيع إطلاقه على «الجزائريين»، ينتقد الراوي بشدة، «متناسين أعمال السلب السابقة التي تعرضنا إليها على سواحل أفريقيا، وطريقةَ التعامل القاسية التي «نُعامِلُ بها، في الوقت الحاضر، نَسلَ أولئك الذين جلبناهم من ذلك المكان».

كانت [مسرحية] *إنسانية في الجزائر* قد نُشرت، في نيويورك، سنة 1801 وَ 1806، حيث احتوت طبعتها الأولى على قائمة بأسماء أكثر من مائتي مشترك من حوالي ثلاثين بلدة في ڤيرمونت ونيويورك. ومن حُسن الظن الافتراض أنَ المؤلف كان يجمع المال كوديعة، على غرار عاصم، لاعتاق العبيد الأميركيين. ولكن حكاية المؤلف الماكرة تبدو وكأنها تشير إلى استنتاج آخر: كان [المؤلف] يوظف رواج الإسلاموية للاستفادة من شعور قُرائه بالذّنب وأَمَلِهم في أن يُعبر المسلمون عن سلوك فاضل، وأن يتم تخليصهم من الخطيئة. وربما يستخدم المؤلف مثال النزعة الخيرية عند عاصم و«عبقريته المغامرة» لتشكيل النزعة الخيرية التي يبتغيها من قرائه تجاه كتابه مثلما هي تجاه العبيد في الولايات المتحدة. فعبر لفت انتباه المشتركين إلى فضائل المسلمين للاستفادة من رغباتهم الإنجيلية المناهضة للعبودية، يبدو وكأنه ينتزع ثقتهم بالحيلة والخداع، على الطريقة الأميركية.[1]

ويمكن أن يكون النقد اللاذع الذي وجهته تلك الآراء الوجدانية مُدوناً عبر أنواع أكثر واقعية؛ كذلك المجلد الضخم الذي وُضع لمساعدة الأميركيين على فَهم أفضل لمصير مواطنيهم الأسرى في شمال أفريقيا. يسبر [كتاب] ***وصفٌ تاريخي وجغرافي للجزائر*** مفارَقةَ العبودية الأميركية عن طريق مَحوِ الفارق بين أفريقيا الإسلامية و[تلكَ التي هِيَ] شِبه صحراوية، فضلاً عن الأسباب التي أوجبت الانتقاد الأميركي المُوجه ضد القرصنة الشمال أفريقية.

(1) *إنسانية في الجزائر*، 4، 98، 3، 105.

ثم بأي مُحيا يمكننا أن نلوم زمرة من البرابرة لم يقوموا سوى برد كيد أفعالنا إلى نحورنا بأفعالهم الانتقامية ضد مواطنينا؟ لأن العالم يدرك، وعلى نحو واضح، أننا جديرون باللوم على حد سواء، وأياً كانت عبارات الازدراء التي قد نشجب بها النزعة القَرصنية لدى الأفارقة، فإن كل اتهاماتنا المُضادة سوف ترتد علينا.[1]

وبالنسبة إلى القُراء الباحثين عن معلومات حول الجزائر، فإن عثورهم على هذه العبارة سوف يزعزع أسس أي ادعاء أميركي بسلطة أخلاقية ما. ولقد واصل الخطاب المناهض للعبودية نَهجَهُ هذا طيلة حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية، على الرغم من أن نبرته قد أصبحت، على نحو لافت، أكثر حماسة وغضباً كلما تأججت نيران الإقليمية والتطرف ultraism. فعلى سبيل المثال، جادل تشارلز صَمنَر، في العام 1855، قائلاً: «يتوجب على كل جدال صَانَ حريّتنا، – وكل تصفيق مُنحَ لثورة آبائنا الناجحة، – وكل كلمة ساخطة، قِيلَت في أي وقت مضى، ضد استعباد القراصنة الجزائريين لإخوتنا من المواطنين البِيض، أن تُدافع بصوت عالٍ وقوي عن الإدانة العميقة للعبودية، أسودَ كان [العبد] أم أبيضَ».[2] كما قامت لُوريللا الِرويلا سميث (وهي واحدةٌ من خمس شقيقات، من ولاية كِنَتِكِت، نذرن أنفسهن لمناهضة العبودية و[الدفاع] عن حق [المرأة] في الانتخاب suffrage) بالهتاف ساخطةً ضد الغَدر والقتل العَمد اللذين سمحت بهما العبودية في الولايات المتحدة: «آهِ، آتوني رايةَ ملوك أوروبا المستبدين؛ وحتى هلالَ السلطانِ آتوني – وارفعوا لواءَ محمد ولكن خذوه، آهِ خُذوا عني بيرق أميركا الملطخ بالدماءِ!!»[3] وبذلك كانت الإسلاموية بمثابة وسيلة تثقيفية فعّالة للتفكير ملياً في مدى انسجام الأعراف المحلية مع نظام أخلاقي أكثر عالمية. عملت هذه المرآة المقارَنة على طمس شرعية الاحتجاج الأميركي ضد أعمال السلب والنهب الشمال أفريقية،

---

(1) جيمس وِلسِن ستيڤنز، *وصف تاريخي وجغرافي للجزائر* (فيلادلفيا: هُووغَن آند مِلروي، 1797)، 235. نشرت طبعة ثانية من الكتاب في بروكلين سنة 1800، والتي احتوت على روايات أكثر لأميركيين عاينوا الأسر بأنفسهم. ويظهر الاقتباس الذي نورده هنا في الصفحة 243 من تلك الطبعة.

(2) تشارلز صَمنَر، «المشروع المناهض للعبودية»، [وردت] في *خُطَب حديثة ومخاطبات* (بوسطن: هِغِنز آند برَادلي، 1856)، 486.

(3) لُوريلا الِبرويلا سميث، «البيرق الملطخ بالدماء»، *هدية الحرية: أو وجدانياتُ الأحرار* (هارتفورد، كِنَتِكِت: إس. إس. كَاولز، 1840)، 43–4.

وعلى تبديدها أيضاً، بإدراك أن المؤسسة الاجتماعية الداعمة للعبودية قد جعلت من أميركا دولةً بربرية.

الإسلاموية ونشأة [الخطاب] المقارَن المناهض للعبودية

وحتى بعد توقف تجارة الرقيق الأميركية رسمياً، والقضاء على قرصنة الدول البربرية، خاصة عندما عدت العبودية مسألةً إقليمية sectional، فإن المناهضين للعبودية والداعين إلى إبطالها، من أمثال ستُو، قد استمروا في إثارة [تلك] المقارنة كوسيلة لبناء المنطقة الجنوبية بوصفها مشرقاً محلياً. فخلال حرب الاستقلال اليونانية، قارن الأميركيون بين غضبهم الشديد تجاه الاضطهاد التركي وذاك الذي صبه مالكو العبيد المحليون على الأفارقة في أميركا. «ولكنني أقول: «هل وحدهمُ الأتراك من يستعبد الأحرار؟»»، سأل أحد الشعراء سنة 1824، «مظلومةٌ أفريقيا! وإن روحي المُلهِمة تستغيثُ بك»[1]. وتساءل الأميركيون، من ذوي الأصول الأفريقية، القائمون على *فريِيدَمز جورنال* «كم مِن أبغض سمات العبودية التركية يمكن أن تنطبق، دون تحيُز، على هذا البلد الحُر المُستنير»، ثم خلصت إلى أن «الاستبداد يُمارَس، دون ريب، في أجزاء كثيرة من مناطق الرقيق مثلما هو، كذلك، في تركيا».[2] وعندما نظم المجتمع الأفريقي في مدينة نيويورك حفلة راقصة لجمع الأموال لدعم استقلال اليونان، شجبت *فريِيدَمز جورنال* ذلك مجادلة أنه من الأفضل استخدام تلك الجهود للمساعدة على تحرير السُود داخل الولايات المتحدة.[3]

روج المدافعون عن مبدأ إلغاء الرق لأمثلةٍ إسلاموية، طيلة حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية، لوخز ضمائر المواطنين الذين تظاهروا بتمجيد الديمقراطية فيما يدافعون عن عبوديةِ ملايينِ [قائمة] بين ظهرانيهم. ولم تصور تلك الجهود امتلاكَ العبيد كعُرف إلحادي فحسب، وإنما ساهمت، أيضاً، في نشأة سياسة إلغاء الرق كمحاولة من جانب جيل جديد من الأميركيين لتعزيز [قيم] التفاني القويم تجاه الحرية التي دشنها «آباؤهم». وفرت [عملية] تخيُل إلغاء الرق، بوصفها تعبيراً عن الثورة الأميركية المستمرة، الفرصةَ للقيام بعمل رمزي

(1) *ذا نيويورك مِيرَر*، المجلد الأول (3 كانون الثاني 1824): 182.

(2) «المُلوَنون»، *فريِيدَمز جورنال* [مجلة الحُرية] (6 نيسان 1827).

(3) *فريِيدَمز جورنال* (30 آذار 1827): المجلد الثالث؛ (12 كانون الأول 1828): 290-1.

لافتداء العبيد، الذي كان بمثابة نموذج تمهيدي للعمل السياسي أيضاً. وغالباً ما كانت تَزِنُ الشحنةُ الإسلامويةُ لدعاة إلغاء الرق الأوائل الأعرافَ الأميركيةَ في ضوء أخلاقيةٍ عالمية؛ ومع ذلك، فقد تم تزويد هذه الاستراتيجية، تدريجياً، بعد 1830، برؤىً جديدة تتناول طبيعة العبودية ومحاولات ترمي إلى تحرير [العبيد] في الأراضي الإسلامية. كانت المنزلة الرمزية للسلطان الأعظم المتغطرس، بوصفه مِثالَ الاستبداد، قد تبددت؛ ليس جراء استمرار العبودية الأميركية فحسب، وإنما لأن الطغيان الروسي ضد البولنديين، بعد 1830، (وقمع النمسا لتمرد الهنغاريين في 1848) قد أعاد مَوضَعة الاستبداد بوصفه ممارسة حية داخل أوروبا المسيحية. وكانت علامات الضعف المتزايدة للإمبراطورية العثمانية، وإمارات شمال أفريقيا، قد تبدت حين أذعنت صاغرة لضغوط زحف الكولونيالية الأوروبية ([تلك الكولونيالية] التي أجبرتها الرسالة الحضارية لحركة إلغاء الرق على إخفاء وجهها الحقيقي) فأقدمت على اتخاذ خطوات تجاه تحريم تجارة الرقيق وتجلياتها المختلفة في أسواق الرقيق الحضرية. أدت تلك الأفعال إلى إحداث تغيُر متعاقب في المفاهيم الأميركية عن العبودية التركية، فاسحة المجال لظهور استشراق مقارَن صور العبودية الإسلامية بوصفها بديلاً أكثر اعتدالاً مقارنة بالعبودية العنصرية القاسية لِـ **العالَم الجديد**.

وكان مرسوم العفو الصادر، في 1831، بحق أولئك الذين حملوا السلاح ضد السلطة العُليا للباب العالي، هو أحد الإصلاحات الأولى التي تناولت العبودية في الإمبراطورية العثمانية تُنشَر في الصحافة الأميركية.[1] كما اشتمل مرسوم السلطان على حظر نعت المسيحيين بِـ «الكلاب»، مما حدا بأحد الكتاب إلى الاستنتاج، قائلاً: «لا جدال أنَ الأتراك أرفع منزلةً في الإنسانية والعدالة». ثم يواصل متسائلاً: «<متى> سيُصدر **الرأيُ العام- السلطان الأعظم** لهذا البلد- مرسوماً [مشابهاً] يحظر وضع المُلوَنين في منزلة المتوحشين، و[يحررهم] من قدَر العبودية التي لا تنتهي؟»[2] قارنت [صحيفة] وليام لُويد غَارِيسِن الجديدة، ***ذَا لِيبرِيتَر***، بين هذا التحامُل الأميركي عميق الجذور ضد الأفارقة وَ«التعصُب ضيق الأفق للمسلم الذي يشعر أنه سيُدَنَس إن شاطره المسيحي عشاءه»، ولكنها، مع ذلك، هللت لمرسوم السلطان معلنةً: «لِنحاول مواكبة الأتراك في سماحتهم ونزعتهم إلى عمل الخير». وبعدهم السلطان أحد قادة

(1) برنارد لويس، *العِرق والعبودية في الشرق الأوسط* (نيويورك، مطبعة جامعة أكسفورد، 1990)، 79.

(2) <القسم الخامس> «مناشدة وُوكَر، رقم 3»، [صحيفة] *ذَا لِيبرِيتَر*، المجلد الأول (14 أيار 1831): 78.

حركة الإصلاح، حظي الإصلاحيون الأميركيون بدافع معنوي تهكمي للمطالبة باستجابة محلية متكافئة.[1]

وعندما قام نَات تِيرنَر، والمتواطئون معه، في العام ذاته، بتمرد ضد البِيض القاطنين بمدينة سَاوثَامبتِن، في ولاية فِرجينيا، جادلَ المنافحون عن مبدأ إلغاء الرق أنَ مظالم العبيد واحتمالات نجاحهم كانت تُقارَن، في آخر المطاف، بثورات اليونانيين ضد الأتراك، والبولنديين ضد الروس، والأميركيين ضد البريطانيين.[2] سلطت هذه الانتفاضات الديمقراطية الأخرى الضوء على ما سماه غَارِيسِن بـ «التنافر البغيض» [بين] حُب أميركا الشديد للحرية واستمرار [حالات] استبدادها المحلية.[3] لقد عبر عن هذا التنافر، في خطاب ألقاه أمام الجمعية الأميركية لمكافحة الرق، سنةَ 1835، قائلاً: «نتباهى أنَ بلدنا هو موطن المضطهدين، وليس مِن أُمة على وجه البسيطة تحتفظ بمثل هذا العدد الهائل من العبيد. نهتف كي يحطم اليونانيون نِير الأتراك، ونقدم مساعدات لنصرة البولنديين، وما زلنا نحبس أعداداً أكبر في العبودية القاسية الماحقة».[4] واستأنفت مقالةٌ حول «مسألة الرقيق» عقد هذه المقارنة، من خلال تأكيدها على أن المليوني عبد الذين في الولايات المتحدة قد عادلوا في تعدادهم سكانَ المستعمرات من الأميركيين حين ثاروا على الحكم البريطاني. ثم لمحت إلى أن الأفارقة، في الجنوب، يستحقون من المواطنين الأميركيين ذات الدعم الذي قدموه إلى اليونانيين، وذلك بتذكير قرائها بالسوال التالي: «مَن لم يَهُبَ، على نحو غريزي، ليسقط السلطان الأعظم المُتجبِر الذي تخيلناه مُلوحاً بسيفه الأعقف فوق رأس ضحيته المنذور؟»[5]

لقد هدف مثل هذا الخطاب البلاغي – عبر حشده لاستجابة مادية ناقمة، على نحو

(1) *ذَا لِيبرِيتَر*، المجلد الأول (13 آب 1831): 130.

(2) «العصيان المسلح»، *ذَا لِيبرِيتَر*، المجلد الأول (3 أيلول 1831)؛ *نزعة الاعتدال، الخير والمنافح عن قضايا الشعب* (26 تشرين الأول 1831): 130.

(3) «البرنامج المناهض للعبودية»، [وردت] في *مختارات من كتابات وليام لُويد غاريسن وخطاباته* (بوسطن: آر. إف. وُولكَت، 1852)، 323. كتب جورج طومسِن إلى غاريسن، في 22 تشرين الأول 1835، قائلاً: «قبل أن تنتحب على الضَيم الذي لحق باليونان، اذهب وامسح الدم الذي تخثَرَ في مسالخكم الوطنية» (393).

(4) القِس إيه. فِيلبس، «مقتطفات من خطابات أُلقيت في ذكرى تأسيس الجمعية الأميركية لمكافحة العبودية»، *أَنتِي-سلِيفَري رِيبورتَر*، المجلد الأول (حزيران 1834): 83.

(5) «مسألة الرقيق»، [صحيفة] *وُورسِيستَر سَباي* (8 تموز 1835) <نقلاً عن [الصحيفة الإسبوعية] *لِن كرونِكِل*>. والفضل لجيمس مُوران لتحديده موضع هذا المصدر.

مُتخيَل– إلى حث المواطنين على الوفاء بعهد متجدد تجاه ثورتـ[هِم] السياسية ورسالتـ[هِم] الدينية. كان الشاعر جُون غرِينلِيِيف وِتيَر واحداً من أوائل الأميركيين الذين وظفوا المفاهيم الإسلاموية لتعزيز الجهود المناهضة للعبودية. كانت قصيدته التي كُتبت، سنة 1839، على شرف «المؤتمر العالمي لأصدقاء العِتق من العبودية، والذي انعقد في لندن سنة 1840» قد حضت العالم الحُر على المشاركة في هذه الحملة الصليبية العالمية؛ ليس لاسترداد «الضريح المُقدس الذي هُجِر طويلاً» وَ«المَرج المنسي الباهت» لأرض مقدسة بعيدة، وإنما لتحرير الأرض من العبودية. مستشعراً وخزة ألم الرياء الأميركي، يُشير وِتيَر إلى أن «رحمة المسلمين تجعل/ كل الطغاة ممن لهم أسماء مسيحية يشعرون بالخزي».[1] بدا الطغيان الأميركي، بالنسبة إلى هؤلاء النقاد، يستحق الشجب أكثر من ذلك الذي اقترفه الأتراك، والروس، والقوى الأخرى للعالَم القديم، والذين لم يُظهروا أي تفانٍ تجاه الحُرية الدستورية والرسالة المسيحية. آمن المناهضون للعبودية أنَ استعباد الناس بوصفهم ملكية خاصة، في بلد يحتج بصوت عال ضد المعاملة الظالمة للأقليات عبر المحيط، هو تعبير صارخ عن سياسة الكيل بمكيالين التي بشرت بتلاشي السلطة الأخلاقية الأميركية في العالم. سأل أحد المنادين بإلغاء العبودية، قائلاً: «هل تختلف، حينئذ، المبادئ الأساسية للعدالة باختلاف الموقع الجغرافي؛ أم تتوقف الفضيلة والرذيلة على لون بشرة الإنسان؟»، بعد أن بين أنَ الأميركيين الذين تم أسرهم في الجزائر لم يسمحوا لأنفسهم أبداً أنَ تُعد أجسادهم مُلكاً لِـ «طغاة [الدول البربرية] من ذوي البشرة الداكنة».[2] ولقد استجاب *كتاب الأسئلة المتعلقة بمناهضة العبودية وأجوبتها* (1836) لسؤال عما إذا كان من الممكن، في أي وقت، تحويل العبيد إلى ممتلكات، فأورد الإجابة التالية: «لو قام قرصان جزائري بأسرك، ثم قام عربيّ بشرائك، مُجزلاً لِآسرك العطاءَ، فهل ستعتبر نفسك مُلك [ذلك] العربي؟»[3] وكان مناهضو العبودية يعدون أية مجتمع يسعى إلى قهر الإنسان وتحويله

(1) وِتيَر، *قصيدة ضد العبودية*، 72–80؛ وانظر، أيضاً <مواطنٌ من كِنتَكِي>، «العبودية الأميركية ضد الحرية الإنسانية»، *كوارترلِي أنتي–سلِيفَري ماغازين*، المجلد الأول (تشرين الأول 1836). وكان هذا النمط من النقد منتشراً في صحافة الأميركيين من ذوي الأصول الأفريقية. «لو أن استعباد التركي لأخيه هو عار وخطيئة، فإن إثم ذلك أعظمُ مئة مرة لو أقدم عليه قِس مسيحي». «لِمَ نضربُ على وتر الكنيسة دوماً؟» *الأميركي الملوّن* (8 أيلول 1838).

(2) «مقتطفات من محاضرات غُدوِن عن العبودية الكولونيالية»، *أنتِي–سلِيفَرِي رِيبورتَر*، المجلد الأول (تشرين الأول 1833): 80.

(3) لِيديَا مَاريا تشَايلد، *كتاب الأسئلة المتعلقة بمناهضة العبودية وأجوبتها* (نيُوبَري بُورت، ماساتشوستس: تشارلز وِبل، 1836)، 29. وانظر، أيضاً، [كتاب] صمونيل بروك، *العبودية وعقيدة مالكي العبيد كمقابل للمسيحية* (سِنسِنَاتي، أوهايو، =

إلى عبد هو [مجتمع] نظامٍ ملحد يُنكِر على الفرد نَفسه. كما دفع تُراث الإسلاموية الأميركيين إلى ربط العبودية بأراضي المسلمين. لقد سلح مناهضو العبودية أنفسهم بهذا الخطاب البلاغي لتقريع الأميركيين على تقليدهم لهذه الممارسة البغيضة.

ولدت الإسلاموية، عبر هذه العملية التي من خيمياء متخيَلة، تعاطفاً عابراً للحدود القومية مع العبيد الأفروأميركيين. كانت محنتهم قد ارتطبت بالبحارة الأميركيين الذين أُسروا في الجزائر، وكان ينظر إلى مالكي العبيد الجونبيين بوصفهم تجسيداً مُستجلَبلاً لناظري الدول البربرية الكافرة. عملت استراتيجية الخطاب البلاغي الاستقصائي هذه، بالنسبة إلى متحدثين مختلفين وطائفة من الجماهير، على زيادة الوعي تجاه وحشية العبودية. ففي سيرتها الذّاتية عن تجربتها كأَمَةٍ، تحدثت مَارثَا غرِفث برَاون أمام مجموعة من النساء البيضاوات (كتعبير رمزي عن جمهور قرائها الأوسع) وسألتهن أن يتأملن جَور العبودية بتخيُل أنفسهن وقد كُممت أفواههن وأجبرن على الكَد في الجزائر ثم يُمنَحن، بعدئذ، سبيلاً إلى الحرية: «بِمَ ستفكرن، لو كنت قد رفضتُ ذلك، وفضلت البقاء مع الجزائريين؟» ثم، وبعد أن أجابت النسوة بالصمت، علقت قائلةً: «آه، يا أخواتي، هل تعرفن أنَ العبودية الجزائرية التي رسمتُ ملامحها ليست سوى صورة متواضعة عن العذاب اليومي العظيم الذي يقاسيه عبيدنا؟»[1] وعلى نحو مماثل، وفيما كان يتحدث في الكونغرس، تحدى هُورَاس مَان «سيداً جنوبياً انطلاقاً من هذا الأساس» سائلاً إياه عما إذا ساوره «أي شك، ولو للحظة واحدة، أنه لو تم أَسره من قبل أحد قوارب قراصنة الدول البربرية، ثم يباع رقيقاً إلى الجزائريين، ويُحمَل لأربعمئة مِيل إلى الداخل، أَفَلَن يتحين أول فرصة للهرب، وإن توجب عليه، في كل خطوة من رحلة هروبه تلك، أن يسحق حياةً آدمية، وأن يخلف مدىً من حريق دائم الاتساع وراءَه؟». بررت أهوال العبودية [محاولات] الهرب فضلاً عن تبريرها القَصَاص من المسؤولين عن إدامتها. لقد هدد مَان قائلاً: «فليحترس الذين يعيشون في طاحونة البارود من أخصائيي الناريات

= 1846)، 8؛ [وكتاب] تشارلز إليوت، *إثم العبودية الأميركية* (سِنسِنَاتِي: إل. صُرمِستِد آند جيه. إتش. بَاوَر، 1850)، 95.

(1) مَارثَا غرِفث برَاون، *سيرة ذاتية لأَمَةٍ* (نيويورك: رِدفِيلد، 1857)، 132. ولمثال آخر، انظر حكاية *عذابات لويس كلارك. أثناء أَسر دام أكثر من خمسة وعشرين عاماً. بين جزائريي كِنتَكِي. والتي هي واحدة مما يُسمى ولايات أميركا الشمالية؛ والتي أملاها بنفسه*. (بوسطن: ديفِد إتش. إيلا، 1845). كما تم توظيف الإشارة إلى «الجزائريين» بوصفهم رمزاً للاستبداد خلال الثورة [التي قادها توماس وِلسِن] ذُر Dorr في رود آيلاند سنة 1842، وذلك للإشارة إلى أولئك الذين خرجوا على دستور الشعب.

pyrotechnists الذين يغضبونهم».[1] باختصار، وفرت الإسلاموية المحلية مساحةً لانتماءٍ وجداني ونقدٍ لاذع كانت مفاهيمها المتناقضة قد توحدَت لتنشيط [حركة] الجدل الدائر بشأن إلغاء الرق بين الرجال والنساء والبِيض والسُود على حد سواء.

غير أن تركيزاً مقارَناً جديداً للإسلاموية المناهضة للعبودية ظهر عندما ذكرت الصحف الأميركية أنَ باي تونس، زعيم أصغر الدويلات البربرية، قد عارض العبودية، على نحو فعّال– ومنذ العام 1841– بتحريمه تجارةَ الرقيق في المقاطعات الخاضعة لسلطان حكمه، وتدميره لأسواقها، وإعتاقه جميعَ الأطفال الذين وُلدوا لِعبيدٍ، ثم إقدامه، في 1847، على إصدار مرسوم يحظر بموجبه ممارسة العبودية في الأراضي التابعة له.[2] ثم، بعد سنة، وفي العام 1847، أقدم سلطان تركيا على اتخاذ خطوة تجاه إلغاء سوق الرقيق في القسطنطينية (الأمر الذي أدى إلى حظر تجارة الرقيق العثمانية بعد عشر سنين)، مما حدا بِـ [صحيفة] ***نيويورك تربُيون*** إلى التساؤل: «بِمَ سيفكر هؤلاء الوثنيون الأتراك تجاه العبودية وتجارة العبيد القائمة في هذه البلد الجمهوري المتحضر، حيث غالباً ما يجعل مستولدو العبيد من أطفالهم بضاعةً».[3] ورغم أن القضاء الكلي على العبودية في شمال أفريقيا ظل يمثل تحدياً طويل الأمد، فإن أبرز الشماليين الداعين إلى ألغاء الرق، من أمثال هُورَاس مَان وثيودور باركَر وتشارلز صَمنَر، قد استفادوا من الشحنة الجدلية القائلة إنَ الأمم الإسلامية بدت وكأنها تتقدم نحو المَدَنية بمعدل أسرع من الولايات المتحدة. كان مثل ذلك التطور مذهلاً، على نحو استثنائي، بسبب تراثِ المفاهيم الاستشراقية حول الجمود الجَبري للثقافة الإسلامية؛ وحقيقةِ أن الإسلام كان، في حد ذاته، مصوَراً، ومنذ أمد بعيد، بوصفه رمزاً للاستعباد.

---

(1) هوراس مان، *العبودية: رسائل وخطابات* (بوسطن: بِي. بِي. مُوسِي آند كُومباني)، 213؛ وكذلك خطابُ هُوراس مَان.. [الذي] ألقاه في مجلس نواب الولايات المتحدة، 15 شباط 1850 (بوسطن: رِدنغ آند كُومباني، 1850)، 25.

(2) ومن أجل [تكوين] خلفية حول جهود الباي المناهضة للعبودية، أنظر [كتاب] لِيُون كَارل برَاون، ***تونس أحمد بيه، 1837–1835*** (برنستن، نيو جيرزي: مطبعة جامعة برنستن، 1974). وانظر، أيضاً، [كتاب] إيه. آدُو بُوهِن، ***بريطانيا والصحراء والسودان الجنوبي. 1788–1861*** (أكسفورد: كلِيرندُن برس، 1964)، 140؛ ومقالةَ جون غرِينِلِيف وِتيَر «إلغاء الرق في تونس – العبودية في الولايات المتحدة»، [صحيفة] *ذَا ناشينونال إرَا* [الحقبة القومية]، المجلد الأول (14 تشرين الأول 1847)،1. [وللاطلاع] على رسالة مشوقة أرسلها عمدة تونس، سنة 1863، رداً على تساؤلات المجلس الأميركي حول نتائج إعتاق العبيد، انظر [كتاب] ***الشتات الأفريقي في أراضي الإسلام المتوسطية***، تحرير جون هَنوِك وَإيِف ترَاوت بَاوِل (برنستن، نيو جيرزي: ماركوس وِينَر بَبلِشَرز، 2002)، 184–7.

(3) «إلغاء سوق الرقيق في تركيا <من [صحيفة] ***نيويورك تربُيون***>»، *ذَا لِبَريتَر*، المجلد 17 (2 نيسان 1847): 57.

استجاب هوراس مَان لإلغاء العبودية في تونس عن طريق محاجحته، في مجلس النواب الأميركي، أنَ «الديانة الإسلامية تتفوق على المسيحية، معتبراً إياها مثالاً للفضيلة»، مستشهداً بحديث محمد الذي يقول فيه أنَ «شر الناس مَن باع الناس».[1] وكان ثيودور بَاركَر، في *رسالة إلى شعب الولايات المتحدة تتطرق لمسألة العبودية*، أقل استعداداً لمنح تونس تلك المَنقَبة، ولكنه قام، على نحو تكتيكي، بتوظيف موقفها الداعي إلى إلغاء العبودية لمهاجمة تعنُت الولايات المتحدة ضد تخليص نفسها من «الرذيلة—المسخ» التي للعبودية. لقد عبر بَاركَر عن حُنقه قائلاً أنَ «باي تونس الذي لا يعرف شيئاً عن الحقوق التي لا يمكن المساس بها، ولا عن المساواةِ الفطرية بين بني البشر»، كان قد سُمِحَ له باغتصاب القاعدة الأخلاقية الأسمى وعد العبودية وصمة عار بالنسبة إلى المسلمين، في حين لا تزال الأمم المسيحية تُحبذ ممارستها. وكان [باركر] قد حَزن لأن الولايات المتحدة الأميركية («أول الأُمم التي تدعي المساواة [بين البشر] وأن حقوق الإنسان هي حقوق فِطرية للجميع») لا تزال مصرة على حماية حقها في امتلاك العبيد، وهي ممارسة «تُحيي البربرية..<وَ> تؤسس نظاماً وحشياً بموجب القانون الفيدرالي».[2] حتى إنه أقدم على إصدار حكم إلهي على العبودية الأميركية صور [بموجبه] «قاضيَ جميع الأرض» وهو يتلو القانون الذَهبي على الأميركيين في أثناء نُطقه بالحُكم: «وبما أن المسلم الوضيع الذي تدعونه بالوثني المطرود من الجنة يعتقُ كل الناس، فكم مزيداً من [الآيات] تحتاجون كي تدينوا أنفسَكم؛ بلى، [كي يُدينكم] الكتاب المُقدس الذي ترسلونه إلى منبوذي العالَم؟».[3]

وكان الرد الأكمل على مرسوم الباي الداعي إلى إلغاء العبودية قد صدر عن تشارلز صَمنَر الذي قدم لنا تاريخاً مذهلاً عن الرق في حوض المتوسط سنة 1847، واصفاً [ذلك التاريخ] بِـ *الرقيق الأبيض في الدول البربرية*. وحيث إن مقالة صَمنَر تُمثل تاريخاً علمياً وكراسة جدلية على حد سواء، فإنها تعقد مقارنة متميزة بين شمال أفريقيا والجنوب الأميركي. «لا توجد

(1) مان، *العبودية*، 202 وَ125. استخدم وليام وِلز برَاون مرسوم باي تونس كدليل على روح إبطال الرق المتفشية، لتسليط الضوء على حقيقة أن «أميركا المسيحية والديمقراطية والجمهورية لا تفعل شيئاً [لمحاربة العبودية] أبداً. *محاضرة أُلقيت أمام الجمعية النسوية لمناهضة العبودية في سَالِم* (بوسطن: جمعية مناهضة العبودية في ماساتشوستس، 1847)، 16.

(2) ثيودور بَاركَر، *رسالة إلى شعب الولايات المتحدة الأميركية تتعلق بمسألة العبودية* (بوسطن: جيمس مونرو آند كومباني، 1848)، 117 وَ116.

(3) باركر، *رسالة إلى شعب الولايات المتحدة*، 7، 108—10، 116—19.

مسافتان، على سطح الخريطة، متساويتين بالقَدر [ذاتِه] الذي..يُظهِر سماتِ تشابهٍ كثيرة [بينهما]»، أكد صَمنَر، ذاهباً إلى ما هو أبعد في تأكيده على أن ساحل الجزائر وخط تسوية ميزوري[1] يتشاركان في ذات خط العرض: 36°30>. ومع ذلك، لم يدخر صَمنَر أكثر أحكامه قسوة لمالكي رقيق الجزائر الذين اعتقدَ أنهم «تربوا في دينِ عبوديةٍ»، وإنما لمالكي العبيد من مسيحيي الولايات المتحدة. في الواقع، كان صَمنَر مُدركاً كيف أن «تأثير الإسلام المعتدل قد حد من عذابات» العبودية الإسلامية وعذابات أسر المسيحيين في شمال أفريقيا.[2] نظر صَمنَر إلى القرار التونسي القاضي بإلغاء الرق كعلامة على تحول عالمي جوهري تجاه المعتقدات المناهضة للعبودية، والتي أنذرت بالزوال الوشيك لِـ «همجية العبودية» في الولايات المتحدة. كما قام بتصوير الجزائر وتونس، على نحو رومانتيكي، وكأنهما خضعتا لتحوُلٍ، «يُشبِهُ [تحوُل] شَاوُل الطَرسُوسِي»[3]، أدخلهما في «رباطٍ مُقدس يجمع كل تلك المبادئ التي تُشجع على تقدم الإنسان».[4]

أدرك الجنوبيون المؤيدون للعبودية القوةَ البلاغية للطرائق التي ربط مناهضو العبودية أنفسهم من خلالها بالإسلام، مما أدى ببعض الجنوبيين البِيض إلى استحضار إسلامويتهم الخاصة islamicism رداً على ذلك. ثُم تصدوا، بطرق مختلفة، لمحاولات مناهضي العبودية الساعية إلى تجنيد الإسلام كجزء من ترسانة براهينهم، كما وظفوا رواج مرسوم الباي لدعم

(1) Compromise Missouri: اتفاقية سمحت لولاية ميزوري بالانضمام إلى الاتحاد كولاية تبيح الرقيق، فيما انضمت ولاية مِين إليه على أساس أنها ولاية حُرة. رسمت التسوية خطا متخيَلاً عند درجة 36 شمال خط العرض بثلاثين دقيقة، مقسماً مناطق لويزيانا الجديدة إلى منطقتين، واحدة شمالية والأخرى جنوبية. كانت منطقة لويزيانا الواقعة شمال هذا الخط منطقة حُرة، وبذلك أصبح الأميركيون، من ذوي الأصول الأفريقية، المتواجدون في ولايات هذه المنطقة أحراراً. (المترجم).

(2) تشارلز صَمنَر، *الرقيق الأبيض في الدول البربرية* (بوسطن: دبليو. تِكنَر، 1847)، 6، 53، 57. وكانت هذه [المسألة] هي الثيمة التي سيتناولها صَمنَر مراراً في مسيرته الخطابية. حتى في خضم الحرب الأهلية، وقبل سنة من التوقيع على إعلان تحرير العبيد، تحدث صَمنَر في مجلس الشيوخ عن الجهود الرامية إلى تحرير العبيد الأميركيين من ذوي الأصول الأفريقية في واشنطن [بدفع أثمان حريتهم] من المال العام، معتبراً [ذلك العمل] «متماثلاً، على نحو تام» مع عملية جمع الأموال لإطلاق سراح الأسرى الأميركيين في الجزائر سنة 1796. صَمنَر، افتداء العبيد في العاصمة القومية، خطابٌ أُلقي في مجلس شيوخ الولايات المتحدة الأميركية، 31 آذار 1862»، *الأعمال*، المجلد الثامن: 283–97.

(3) لتكوين خلفية حول توبة شاول وتغير حياته، أنظر الإصحاح التاسع من سفر أعمال الرسُل. (المترجم).

(4) صَمنَر، همجية العبودية، خطابٌ [أُلقي] في مجلس الشيوخ، 4 حزيران 1860»، *الأعمال*، المجلد السادس: 161؛ صَمنَر، *الرقيقُ الأبيض*، 60.

آرائهم المؤيدة للعبودية. نظر الجنوبيون إلى الشماليين الذين عدوا قراصنة المتوسط «مثالاً مجيداً» للحرية أنهم لا يعبرون سوى عن ميولهم الاستبدادية فحسب. لقد عارضوا هذا الخطاب البلاغي للِ «انتصار العظيم» للحريَة بتذكير قرائهم أنَ أي إعلان عن تحرير العبيد يصدر عن أي قائد مسلم ما هو إلا تكرار لا معنى له لأن جميع الذين يسكنون في مناطق مُلكه قد ظلوا عبيداً له.[1] هاجم إدوارد بِي. برَاين منطقَ الإسلاموية المناهضة للعبودية هذا؛ زاعماً أن القرآن، كالكتاب المقدس، قد شجع على العبودية، ثم جادل أنَ دعم محمد لتحرير العبيد ما هو إلا مجرد وسيلة فعّالة لزيادة عديد الذين ارتدوا عن دينهم [واعتنقوا الإسلام]. «ومن أجل أن يكسب تابعاً جديداً، قام بتحرير أحد العبيد» - كتبَ برَاين- «فيا لها من حُجة قوية بالنسبة إلى مناهضي العبودية الحديثين!».[2] وكان أحد الذين انتقدوا الكتابات الداعية إلى إلغاء الرق قد سخر، في [صحيفة] *صَذِرن لِتَررِي مَسِنجَر*، من إصرار صَمنَر على وجوب أن تتعلم أميركا المسيحية من الأمثلة الإسلامية في تحرير العبيد. «الروسُ والأتراكُ والموريسكيون والجزائريون شعوبٌ دمثة، جديرة بالاحترام، ورقيقة الفؤاد، فكيف لنا أن نقاوم عدوى مثالهم!». لم يثق هذا الكاتب بتقارير الجهود الرامية إلى إلغاء العبودية التي أطلقها باي تونس، مستشهداً بالتاريخ الكلاسيكي: «نحنُ نخشى الباي المقيم على مقربة من أنقاض قرطاج لندرأ عن أنفسنا شبهة الولاء البُوني Punic».[3] وأفاد تقرير بشأن حادثة كرِيُولِي[4] (والتي تمرد فيها الآفروأميركيون، سنةَ 1841، لنيل حريتهم) حول ضرورة عقاب المتمردين لأنه إذا أقدمت جماعة من العبيد، في أية إمارة بربرية، على قتل رعايا «أي شعب متحضر» في أعالي البحار، فإنهم سيُجرمون لذلك.[5] فيما تبنى جنوبيٌ آخر الاستراتيجيةَ الأخرى الساعية إلى إضفاء بُعد إسلاموي على مناهضي العبودية أنفسهم، حين زعم أنَ مبادئهم المتطرفة كانت في «غاية الجنون» لدرجة أنها سوف «تهز الحساسيات الأخلاقية

(1) توماس بِي. كِترِل، «مستقبل الجنوب»، *دِيُبو رِيفيو*، المجلد العاشر (10 شباط 1851): 135؛ والمجلد 21 (أيلول 1856): 312.

(2) إدوارد بِي. برَاين، *العلاج القويم. [خطابٌ] موجّه إلى مالكي العبيد الجنوبيين* (تشارلستن، ساوث كارولاينا: وُوكَر آند جيمس، 1850)، 115-16.

(3) «بضع أفكار حول العبودية»، *صَذِرن لِتَررِي مَسِنجَر*، المجلد 20 (نيسان 1854): 201.

(4) إشارة إلى التمرد الذي قام به العبيد على ظهر السفينة الأميركية كرِيُولِي Creole التي كانت متورطة في تجارة الرقيق عبر سواحل الولايات المتحدة. (المترجم).

(5) «حادثة كرِيُولِي»، *صَذِرن لِتَررِي مَسِنجَر*، المجلد الثاني (تموز 1842): 61.

لمجتمع يتكون من قراصنةِ دُولٍ بربرية»».[1]

لم تَحُل هذه الهجمات المضادة التي شنها الجنوبيون دون الاشتباك المنتظَم الذي مارسه الشماليون المناهضون للعبودية مع خطاب الإسلاموية البلاغي. ففي سلسلة مقالات نُشرت [بصحيفة] *ذا ناشونال إرا*، في 1847 وَ1848، وفي قصائد مختلفة كذلك، برهن جون غرِينلِييف وِتيَر كيف أن الطرائق التي كانت فيها الأفعال الإسلامية مصدر خزي للاخفاقات الأميركية قد قضت على رهافة مشاعره الجمهورية والمسيحية. كان [وِتيَر] قد انخرط في طرائق الانزياح النقدي عندما تخيل، على نحو شِعري، الرد الحاسم لـ «التركي المعمم والروسي العنيف» على الانتقادات الأميركية الموجهة إلى نظاميهما الاستبداديين: «اذهبوا، حرروا عبيدكم المقيدين بالسلاسل في بلادكم، ثم ارجعوا كي تسألوا مَن هم مثلنا!»[2] وكان وِتيَر، رداً على رسالة صَمنَر حول الرقيق الأبيض، قد استقصى المحاولات البريطانية ثُم أخبر عنها، وذلك لتشجيع القادة المسلمين على إلغاء العبودية في المناطق الخاضعة لسيطرتهم. سرد وِتيَر وقائع إلغاء الرق من سيلان (سيرلانكا) في العام 1816، [وهو العام] الذي كانت فيه «دوائر القانون الإسلامي تعترف أنَ «جميع الناس أحرارٌ بطبيعتهم»، وأن القرآن لا يُبيح الرق إلا عقاباً للكفرة الذين يحملون السلاح ضد العقيدة الإسلامية». لقد قارن بين دفاع السيناتور جون كَالهَاون عن الرق والموقف المتحفظ للوزير دانيال وِبستَر من حادثة كرِيُولِي، والمرسوم الجريء الذي أصدره ملك أوده Oude[3] المسلم بحظر بيع العبيد في واحدة من أكثر مناطق الهند البريطانية ثروة وغنى.[4] وفي قصيدته ذائعة الصيت، «العبد المسيحي»، ينشر وِتيَر مفارقةَ paradox تحرير المسلمين لعبيدهم للتأكيد على عجز الكنيسة المُخزي في مقاومة التزام الجنوب العميق تجاه العبودية:

---

(1) الوجه الحاضر لسياسة إلغاء الرق»، *صَذرن لتَررِي مَسنجَر*، المجلد 13 (تموز 1847): 432.

(2) جون غرِينلِييف وِتيَر، «مقاطعُ شعرية»، في *رحلة ضد العبودية*، تحرير جون إيه. كولنز (بوسطن: إتش. دبليو. وليامز، 1842)، 68.

(3) مملكة شيعية نشأت، بحيدر أباد الدكن في الهند، سنة 1132 للهجرة، ودامت ملكها 150 عاماً. (المترجم).

(4) جون غرِينلِييف وِتيَر، «إلغاء الرق في سيلان– مالكو العبيد الهنود والمسلمون»، *ذا ناشونال إرا*، المجلد الأول (3 حزيران 1847): 2. كما كتب وِتيَر، أيضاً، عن مجموعة من الملالي الفارسيين أقروا أنَ العبودية كانت شيئاً بغيضاً ضد الإسلام، وهو حُكم رفضه مندوب الشاه الذي رأى أنَ منع آلاف الأفارقة من اعتناق الإسلام سيكون خطيئة. «شاه فارس وتجارة الرقيق»، *ذا ناشونال إرا*، المجلد الثاني (7 كانون الأول 1848): 193.

يا للعار! العبدُ المسلمُ
الذي ينحني للنبي مَع سيدهِ
والذي حينَ يُيمِمُ وجهَهُ شَطْرَ الكعبةِ المُقدسة يشعر
أن قيدَه ينكسر ويسقطُ.
مَرحَى لِلباي المُعَمم
سيدِ تونسَ اللصوص!
لقد شق زنازينَ العبودية على مصارعها
وقادَ ساكنيها نحوَ النهار.
لكن عبدنا المسكينَ
يرنو بعينيهِ المُوجَعتين عبثاً
صوبَ ضريحِ المسيحية المقدسِ
ولن تزيدَ شعائرُهُ إلا في ثمنهِ
وفي إحكامِ وثاقه.[1]

لم يتحد وِتيَر الشرعيةَ الدينية للعبودية الجنوبية، بشجاعة، فحسب، ولكنه دافع، أيضاً، عن الوطنية المسيحية للمنادين بإلغاء الرق. كتبَ، في العام 1850، قصيدةً سماها «ديرنه Derne» أعادت تمثيل أحداث اقتحام وليام إيتن لتلك المدينة الطرابلسية قبل خمسة وأربعين عاماً. كان هدفه حث القُراء على تحويل البطولة الوجدانية التي احتفوا بها في زمن مآثر إيتن إلى دعم كلي للمنادين بإلغاء الرق من أبناء جيلهم الساعين إلى وضع حد لمعاناة «الموتى الأحياء» الذين بين ظهرانيهم. لقد دفع وليام إيتن ثمناً سياسياً باهظاً نظيرَ المقارنات التي عقدها بين العبوديتين الأفريقية والأميركية.[2] كان وِتيَر قد فزع من حقيقة أن العلم الأميركي الذي رفعه إيتن، في طرابلس، رمزاً للحرية، يرفرف الآن فوق أسواق الرقيق في واشنطن العاصمة، في

(1) وِتيَر، «العبد المسيحي»، *قصائدُ ضد العبودية*، المجلد الثالث: 86–9. كانت أبيات شعر وِتيَر منتشرة، على نحو واسع، [حتى] إنها قد أُعيد طبعها في [كتاب] جون ثِيُوفِيلَس كرِيمَر، *مزادُ العبيد* (بوسطن: روبرت إف. وُولكت، 1859).
(2) وِتيَر، «ديرنه»، *قصائدُ ضد العبودية*، المجلد الثالث: 155–9. أكد صَمنَر على الاستشهاد بإيتن في [كتابه] *الرقيق الأبيض*، 53. وليام غُدوِل، *العبودية ومقاومتها: تاريخ الكفاح العظيم في نصفي الكرة* (نيويورك: دبليو. هَارنِد، 1853)، 282–3.

حين أن باي تونس حرم بيع العبيد في المناطق الخاضعة لنظام مُلكه.[1] قارن وِتيَر بين موقف الباي الشجاع والمعارضةِ الاتحادية لإلغاء تجارة الرقيق في عاصمة البلاد، وذلك عبر تكرار كلمات وزير الخزانة الساخط الذي صرخ في الكونغرس، قائلاً: «أيكونُ الهلالُ رمزاً للحرية والصليبُ رمزاً للعبودية؟».[2]

لقد تعامَل الخطاب البلاغي الإسلاموي مع تحوُّل الإسلام إلى النزعة الخَيرية التي عجز المُبشرون عن تحقيقها في حقل التبشير، بالإيحاء أنّ البلاد المُستبدة كانت أكثر نجاحاً في حملة مقاومة العبودية أكثر من البلاد التي تصف نفسها أنها أرض الحرية. في الواقع، نظر المبشرون الذين قضوا وقتاً طويلاً في بلاد فارس، مثل جَستِن بِيركِنز، إلى استمرار العبودية في الولايات المتحدة بوصفها «أكثر المشاهد خزياً» بالنسبة إلى العالم، مما كان له بالغ الأثر في «الحيرة والذَهول اللذين أصابا الشعوب المُتطلعة إلى أمل في الحُرية قادم من الأميركيين!»[3] وبذلك أصبحت مناهضة العبودية المحلية حقلاً آخر لشن حرب صليبية ضد الإسلام.

وكلما توجه مزيد من الرحالة صوب الأراضي الإسلامية، أدرك الأميركيون أن العبودية الإسلامية هي مَسخ مختلف عن العبودية العنصرية المنتشرة في جنوب الولايات المتحدة. ولقد تجلى اشتباك الغربيين المتزايد مع الثقافة العثمانية، بعد حرب الاستقلال اليونانية، من خلال نشر روايات ورسائل تحتوي، في معظمها، على صور للحياة الثقافية تعارضت مع الصور النمطية الرائجة حول الإسلام بوصفه نظاماً من عبودية لا تعرف الرحمة. وكانت مقالة في [صحيفة] *بنسلفينيا فريمَن*، والتي أعيد طبعها في *الأميركي المُلوَن*، قد ضربت مثلاً على المصادر النقدية التي قدمتها الإسلاموية المقارَنة إلى الحركة المناهضة للعبودية التي قادها الأميركيون من ذوي الأصول الأفريقية. كان المؤلف قد أدرك الفوارق بين العبوديتين التركية والمحلية عبر قراءته لسرديات رحلة قامت بها امرأة بريطانية.

لا يُهين التركي عبده ولا يجرحُ مشاعره أبداً– وهو، في الواقع، على قدم المساواة

(1) جون غرينليف وِتيَر، «روح العصر– حظر أسواق الرقيق التركية»، *ذا ناشونال إرا*، المجلد الأول (1 نيسان 1847): 3.

(2) »، *ذا ناشونال إرا*، المجلد الأول (14 تشرين الأول 1847): 1.

(3) جَستِن بِيركِنز، *خطيئة بلادنا: عظة أُلقيت على [مسامع] أعضاء الإرسالية النسطورية وعائلاتهم بأروميا في بلاد فارس، 3 تموز 1853* (بوسطن: جون بِي. جِيوت آند كومباني؛ 1854)، 10–11.

معه، على نحو ما- فهو يسجد جنباً إلى جنب مع عبده في المسجد، لا تحيُّز لديه تجاه لون البشرة: فبعض الذين يتقلدون أرفع المناصب في الدولة هم في كنف رعاية رجال سُود؛ ومن هُو عبد اليوم قد يصبح في منزلة باشا غداً. إن أمَلَ نَيلِ الحظوة والكرامة والثروة والشرف يعمر قلب كل عبد متواضع في الإمبراطورية العثمانية. ولكن الأمل لا يزور عبيد جمهوريتنا المسيحية أبداً.[1]

فإذا كان نثر مناهضي العبودية الأميركيين كفر ممارسات مالكي العبيد الأميركيين عن طريق مقارنتها بالرعب الجاهل للعبودية التركية، فقد هزتهم الصور الجديدة عن نظام العبودية المختلف في الأراضي الإسلامية باعتدالها المقارَن. وبذلك قدمت تمثيلاتُ العُرف المقارَن للعبودية التركية أمثلةً مُحسّنة ameliorative للأميركيين الراغبين في إصلاح مؤسستهم الاجتماعية، دافعةً إياهم إلى التساؤل عما إذا [كان] «إنجيل المسيحيين أقل رحمةً من القرآن».[2]

ولا تعني حقيقة أن العبيد لم يكونوا بمثابة شهود عيان، في نظامي العبودية التركية والأميركية، أنَ الإسلام لم يقدم مزيداً من الحماية القانونية لهم. لقد لاحظ ثيودور باركر أنه في تركيا، وخلافاً للجنوب الأميركي، كان «زواج العبد شيئاً مقدساً قدسية زواج نظرائه في العالم»، إضافة إلى أنه عقد مُصانٌ بموجب الأعراف القانونية. كما جادل أنَ العبد، بموجب القانون التركي، لا ينال سوى نصف العقوبة التي ينالها الحُر على الجرائم العادية، فيما كانت ولاية فرجينيا تُنزل عقوبة الإعدام بالعبد الذي يقترف ست جرائم محددة، غير أنها تعفي الرجل الأبيض من ذلك. «القانون، في بعض الولايات، معتدلٌ»- شهد باركر- «ولكن أجيال الجمهورية المسيحية الأنغلوسكسونية لم تحاك الإنسانوية المسلمة في أيٍ من تلك الولايات؛ مفضلة، على نحو قانوني، القيامَ بالدور الأضعف: معاقبة العبيد بوصفهم أبناء الدولة».[3] وفي العام 1852، كتب [صاموئيل إس. كُكس]، في ***كستناء الحصان خارجاً***، قائلاً

(1) «العبودية التركية»، ***الأميركي الملون*** (9 حزيران 1838).

(2) وكان أوائل زوار الإمبراطورية العثمانية قد عبروا عن هذا المنظور، كالسفير الروسي الذي شهد أنَ «المفاهيم المغلوطة الكبرى التي تتصل بحالة العبودية في الإمبراطورية العثمانية قد انتشرت في جميع أنحاء أوروبا؛ والتي، انطلاقاً من موضوعاتها، لا يضمر أية شعب على وجه الأرض حيالها مثل تلك الأفكار المسبقة الغبية مثلما يفعل أحرار المُدن المتحدة التابعة لإنجلترا. ***ذا فيلادلفيا ماغازين آند ريڤيو***، المجلد السادس (حزيران 1799).

(3) باركر، «رسالةُ الثاني والعشرين من كانون الأول لسنة 1847»، رسالة إلى شعب الولايات المتحدة الأميركية، =

إن «العبد التركي ليس عبداً لمالك المزرعة، بموجب صفقة جيدة»، مُعللاً أنَ «دين الإسلام يخفف من قسوة مؤسسة <العبودية> ويجعلها ظلاً لا أثر لها».[1]

إن استقصاءً لأعراف الاستشراق المقارَن، ضمن الملاحظات التي أوردها سجل قُصاصات أحد المؤيدين لسياسة إلغاء الرق يعود لأوائل خمسينيات القرن التاسع عشر، ليقدم لنا أمثلة مُحسَنة أخرى نقلها المرتحلون في الشرق الأدنى إلى القُراء الأميركيين على نحو منتظَم. وصفت إحدى الروايات المنشورة في [صحيفة] *سَالِم رِجِستَر* أعرافَ العبودية الممارسة في المخا Mocha[2]؛ الميناء العربي الذي هو مصدر نوع البُن الذي يحمل الاسم ذاته. نادراً ما كان يعمل العبيد بمشقة، تعلم كثيرون منهم القراءة والكتابة، و«غالباً ما ارتدوا ثياباً باهظة الأثمان مثل أسيادهم». أدت عملية التنقية والتهذيب [هذه] إلى تأهيل العبيد على نيل ثقة أسيادهم مما مكنهم، في بعض الأحيان، من نيل حريتهم وبأن يصبحوا تجاراً أغنياء.[3] «فَحتى التركي، والذي هو شديد التعصب [لدينه]، لا يرفض الحرية التي يمنحها دينُه إلى عبده، لأنه يسجد، جنباً إلى جنب، مع عبده في المسجد ذاته»، وفقا لما أوردته [صحيفة] ***الأميركي المُلوَن***، «ولكن المسيحيين الأميركيين يعتقدون أنهم سَيُدَنَسُون إن جلسوا في ذات المقعد الخشبي الطويل [في الكنيسة] مع نسل أولئك الذين استمدوا منهم كل معارفهم».[4] وأما وليام شُوفلَر– المُبشر الذي قدم النُصح لجيمس مِرك، والذي قضى في الشرق الأدنى قرابة ربع قرن– فقد روى عن جوانبَ تتعلق بعتق المسلمين لعبيدهم جعلته يشعر أنها «تجلب الخزي والعار على أُمة تدعي المسيحية». ولم تشتمل هذه الممارسات على التعاليم التي نظرت الى العتق بوصفه «ينمُ

= 89–90، 1. كما ظهرت معلومات مقارَنة في الصحافة الجنوبية أيضاً. أنظر، على سبيل المثال، [مقالة] وليام بَاولوِير، «مقتطفات من ملاحظات رحلة في الشرق سنةَ 1843»، والتي ناقشت كيف كان العبيد الأتراك موضع ثقة وَ«يُعامَلون برفق ولطف كبيرين»، وأن المسلمين آمنوا أنَ «أيّمَا امرِئٍ مُسلِم أعتَقَ امرَأ مُسلِماً، اِستَنقَذ الله بِكُلِّ عُضْوٍ مِنهُ عُضْوًا مِنهُ مِنَ النَّارِ». *ذَا صَلدِرن آند وِسترِن لِترَارِي مَسِنجَر آند رِيڤيو*، المجلد 12 (آذار 1846): 172–3. [لفظُ الحديث الشريف، الآنف ذكره، هو كما أورده مسلم في صحيحه؛ كتاب العتق، باب فضل العتق، 2873 (المترجم)].

(1) صموئيل إس. كُكس، *كستناء الحصان خارجاً [أو تجوالات في أوروبا وفي المشرق]* (نيويورك: بَتنَام، 1852)، 245–6.

(2) تُلفظ مُوكَا، بالإنجليزية. والمخا ميناء يمني اشتهر بتصدير البُن إلى سائر أرجاء الأرض. (المترجم).

(3) «العبودية في المخا <مقتطفة من [صحيفة] *سَالِم رِجِستَر*، أيار 1851>»، وردت في ***سجل لُصاقات ضد العبودية*** <مخطوط غير منشور محفوظٌ في الجمعية الأثرية الأميركية>، المجلد الأول: 19.

(4) ***الأميركي المُلوَن*** (3 آذار 1839)، مقتطفة من «خطاب إلى مُلوَني الولايات المتحدة الأميركية» نُشر في [صحيفة] ***كليڤلاند أُبزيرڤر***. وقبل ذلك بعام، أعلنت ذات الصحيفة بقوة: «إن كانت خطيئةً وعاراً أن يستعبد التركي رفيقه، فإن إثم ذلك أعظم مئة مرة لو أقدم عليه قس مسيحي» (8 أيلول 1838).

عن التقوى والورع» وأن في مقدور العبيد افتداء أنفسهم فحسب، ولكنها اشتملت أيضاً على حق الأَمَة في الحرية إن تزوجت رجلاً حُراً، وعلى حقها في إجبار سيدها على عدم بيعها أو إكراهها على الزواج بآخر إن كانت قد أنجبت منه ابناً– والذي يصبح بمولده حُراً، خلافاً لما هو شائع في الولايات المتحدة. وكانت حقوق العبيد والإماء الذين ينالون حريتهم، وفقاً لمشيئة أسيادهم، أو بموجب أوامر إلهية، مصانة من أية ادعاءات [مستقبلية] قد يتقدم بها ورثة [هؤلاء الأسياد]. لقد أُعجب شُوفلَر كثيراً بهذه التشريعات، فجادل قائلاً بضرورة «أن تجد لها مكاناً في سجلات تشريعاتنا، لِأنها ستكون بمثابة ضربة قاصمة لأقوى جذور العبودية الأميركية».[1] هاجم كاتبٌ آخر نَاثَان ديفِس (وهو جنوبي وضع خطة لتصدير العبيد للعمل في مزرعة القطن «النموذجية» التي يملكها شقيقة جيمس بِي. ديفِس بالقرب من القسطنطينية) عبر تَذكيره أنَ هؤلاء العبيد سينالون حريتهم، بموجب القانون التركي، خلال سبع سنين: «فمتى ستحظى العبودية الأميركية بمثل ذلك: أَن يصدحَ بُوق الغُفران Jubilee التركي، في كل مناطق عبيدنا، مرةً كل سبع سنين. ومع ذلك، فإن [عبارة] a la Turque (أن تكونَ وضيعاً مثل تركي) قد ذهبت مثلاً. بلى، أيتها الطبقة المسيحية الحاكمة يا مُلاك العبيد slaveocrat، اذهبوا إلى التركي المسلم، وتعلموا منه، كونوا حكماء».[2]

فعبر مقارنة العبودية بين المسلمين بالممارسة المتبعة في الولايات المتحدة، كان المنادون بإلغاء الرق مُحقين في الإشارة إلى الاختلافات التي بينهما، ولكنهم فعلوا ذلك بطرق عملت على إضفاء مسحة رومانتيكية مُفرطة أحياناً على العبودية الإسلامية. واستناداً إلى حقيقة أن القرآن شَرعَ الرق، فقد منحَ الفِقْهُ jurisprudence الإسلامي العبدَ وضعاً قانونياً واضحاً

(1) وليام شُوفلَر، «العبودية المُحمدية، (1853–4)،» *سجل لُصاقات ضد العبودية*، المجلد الثاني: 101.

(2) بِي. إِس. بِي».العبودية في تركيا»، *سجلُ لُصاقات ضد العبودية*، المجلد الأول: 32. تمت الإشارة إلى اسم هذا الرجل بـ Mr. Advise [السيد الناصح]؛ فيما أشارت [إليه] يوميات ماري بُويكِن تِشسنَت [على أنه] نَاثَان دِيفِس الذي نعتته بـ «نَاثَان قليل الحظ» بعد إشارتها إلى «الإخفاق التام في تركيا، وَهَلُمَ جرا، وهلم جرا». *الحرب الأهلية لِماري تِشسنَت*، تحرير فَان وُدوَرد (نيو هِيفِن، كِنَتِكت: مطبعة جامعة يِيل، 1981)، 319، رقم 4. وللحصول على رواية لأحداث إخفاق الأخوين ديفِس الذي دام ثلاثة أعوام (1846–9)، [وهي رواية] تُلقي باللائمة، إلى حد ما، جراء هذا الإخفاق، على كاهل العمال الكسالى الذين تعاقد شقيقه معهم، أنظر [كتاب] تشارلز مَاكفَارلِن، *تركيا وقَدَرها*، مجلدان (فيلادلفيا: لِي آند بلانشَارد، 1850)، المجلد الأول: 45–52؛ المجلد الثاني: 369–75. لقد كان العمال الكادحون الوحيدون –وفقاً لِمَاكفَارلِن– هم أربعة عُتَقاءَ أفروأميركيين «نظروا بازدراء إلى سُود بلاده الذين هم خدمٌ كُسالى متلكئون» (المجلد الثاني: 248).

مع حماية قانونية لم يحظَ بها أية عبد أميركي. وكان النبي محمد قد أصلح الأعراف القديمة للعبودية بتحريمه إساءة معاملة العبيد ومناشدته ضمائرَ الذين يملكونهم أنَ يحترموا حقوقهم كبشر. نادى الإسلام أن لا مولودَ مُسلماً يمكن أن يُستعبَد، وهي حقيقة جعلت من العبودية دلالة على عدم الإيمان أكثر من كونها علامة على عقدة نقصٍ عنصرية. كانت العبودية، في الثقافات الإسلامية، [ممارسة] محليةً، في المقام الأول، مع بعض الاستثناءات، أكثر من كونها [مورداً] اقتصادياً، وبالتالي كانت عبارة عن مصدر استهلاك بدلاً من كونها مصدر إنتاج. كانت دينامية العبودية المحلية، هذه، مختلفةً تماماً عن [دينامية استعباد] العبيد الذين يخدمون في «البيت الكبير» للمزارع الأميركية في جنوب الولايات المتحدة: فالعبيد المسلمون مندمجون، في كثير من الأحيان، في البنى العائلية لأسيادهم، فيُطعَمُونَ وَيُكسَونَ وفقاً لذلك[1]. لم تكن العبودية في المجتمعات الإسلامية حالةً دائمةً، على نحوٍ ما، لِأن القرآن بَيَنَ أنَ العِتقَ كفارةٌ من الشِرك، ولِأنه حض العبيد على افتداء أنفسهم أيضاً. وبطريقة مماثلة، جادل المؤرخ برنارد لويس أنه لم يسبق -في أية وقت من عمر العبودية الشرق أوسطية- أن ظهر نظامُ قمعٍ عنصري يحمل خصائصَ العبودية التي قامت في الأميركيتين.[2] ولأن عناصر العبودية الإسلامية قد كُشِفَت للجماهير الأميركية على نحو تدريجي، فإنها لم تُسهم في زيادة الذَخيرة المقارَنة لِتَرسانة الجدل القائل بإلغاء سياسة الرق فحسب، وإنما عملت - بفعّالية - على تعطيل قوة بعض الأفكار المتحيِزة القاسية ضد الأتراك أيضاً.

وكان للاستخدامات الاستراتيجية، كتلك التي استخدمتها صحافة المنادين بإلغاء الرق، الأثرَ التهكميَ الناجم عن إضفاء مسحة رومانتيكية على العبودية الإسلامية، مما ساهم في عملية اغتراب exoticization الأعراف المشرقية التي ذاع صيتها، مرة أُخرى، على مشارف القرن التاسع عشر. [جادلَ] برنارد لويس أنَ مفهوم البراءة العنصرية الإسلامية كانت أسطورة

(1) رونالد سِيغَال، *عبيدُ الإسلام السود: الدياسبورا السوداء الأخرى* (نيويورك: فَارَار، ستراَوس آند غِيرو، 2001)، 107. ويمثل الاستثناء الوحيد في توظيف العبيد في زراعة القطن واسعة النطاق التي تطورت في مصر كبديل للقطن الأميركي الذي حالت الحرب الأهلية الأميركية من وصوله إلى الأسواق التقليدية عبر الأطلنطي. كما تم توظيف العبيد في حصاد التمور في الواحات الصحراوية وفي صناعة كَبش القرنفل في زنجبار. أنظر [مقالة] نورمَن روبرت بِنت، «أميركيون في زنجبار، 1825–1845»، *المجموعات التاريخية لمعهد إيسكس*، المجلد 155 (تموز 1959): 239–62.

(2) لويس، *العرق والعبودية*، 99. ومع ذلك، لا تزال [محاولة] تحديد طبيعة العنصرية في المجتمعات الإسلامية محاولةً معقَدة. أنظر [مقالة] جون هَنوِك، «مُتشابهون ولكنهم مُختلِفون: الأفارقةُ المُستعبَدون في العالَم المتوسطي المُسلِم»، [وردت] في *الدياسبورا الأفريقية*، xviii-xxi.

غربية وُضِعَت في خدمة الجدل المنادي بإلغاء العبودية، [فكتبَ قائلاً]: «لَم تكُن [تلك] هي المرة الأولى التي يُقدِمُ فيها الإسلامُ المُؤسطَر mythologized، والمصوَر على نحوٍ مثالي idealized، العصا [لمناهضي العبودية] لِيُقَرِعوا الغربيين على إخفاقاتهم».[1] نشرت [صحيفة] *ذي أنتي- سليفري رِكُرد* رسالةَ رحالٍ كَشفت عن موقف مسؤول حكومي تركي حول التحيُز القائم على لون البشرة: «إنه لأمرٌ مخالف لمبادئ الديانة المسلمة أن نزدري الإنسانَ، أو أن نفترض أنَ الله كان ذا هَوَى capricious أو تحيُزٍ تجاه عِيَاله». ثُم أجاب الرحالةُ على ذلك قائلاً: «هل ينبغي أن تَحمَر وجوه غير المسيحيين خَجَلاً لهذه المُغَايَرة؟».[2] ورغم مُعالجة الإسلام لبعض أكثر جوانب العبودية تعسفية على نحو أكثر فعالية من الثقافات المسيحية في الولايات المتحدة، إلا أن القرآن كان قد شرع العبودية على نحو ما. كما كان لتقاليد العِتق في الإسلام أثر تهكمي تمَثلَ في الحاجة إلى مصادر جديدة للعبيد.[3] وتشير التقديرات إلى أن عديد العبيد الأفارقة الذين هُجِروا عبر الصحراء والبحر الأحمر إلى الأراضي الإسلامية كان أعظم من عديد أولئك الذين أُجبروا على عبور «الممر الأوسط» إلى الأميركيتين، كما كان أَمَدُ تلك الهجرة أكثر قسوةً، جراء كل تلك الطرق البرية التي قطعوها، والتي لم تُبصرها عيون الغربيين الداعين إلى إلغاء العبودية.[4] نستطيعُ، إلى حد ما، تفسيرَ سبب عدم ظهور أية حركة مناهضة للعبودية داخل العالم الإسلامي، والوتيرة البطيئة لقادة المسلمين في القضاء على العبودية تماماً، من خلال حقيقة أن الحركة الداعية إلى إلغاء الرق كانت تعد حركة غير إسلامية، على نحو كثير الشبه بطرائق المنافحين على العبودية الذين وجدوا في الكتاب المقدس مُسوِغاً لممارساتهم.

ومع ذلك، فإن أعراف العبودية التركية التي ذُكِرت في كتابات بعض أكثر الأميركيين ثقافة لم تُلقِ مزيداً من الوهج النقدي المقارَن على همجية مؤسسة [العبودية] في الولايات المتحدة. تكشف هذه الروابط بين الإسلاموية ومناهضة العبودية عن المدى العميق الذي تم تصوير العالم الإسلامي، من خلاله، في وعي الأميركيين الثقافي قبل الحرب الأهلية. تكشفُ

(1) لويس، *العرق والعبودية*، 101.

(2) المُحمدية والمسيحية، مقتطفات من رسالةِ إي. إس. آبدي، المحترم»، *ذي أنتي- سليفري رِكُرد*، المجلد الثاني، رقم 24 كاملاً (كانون الأول 1836): 170.

(3) سيغال، *عبيد الإسلام السُود*، 115.

(4) إيهود آر. تُوليدَانُو، *تجارة الرقيق العثمانية وابطالها. 1840–1890* (برنستِن، نيو جيرزي: مطبعة جامعة برنستن، 1982).

الطرائق المنطقية المتناقضة للأمثلةِ الاستشراقية، داخل الجدل المناهض للعبودية، عن تعدديةِ أَوجُهِ التاريخ المقارَن بوصفها استراتيجيةً لتقريع لاأخلاقية العبودية المحلية. كما يكشف استقصاءُ الشحنةِ العابرة للحدود القومية لتلك الإجراءات عن عمليةٍ وسعت من مدى الوعي الكوزموبوليتاني للأميركيين الأوائل، في الوقت الذي أكدت فيه على البنى الاستشراقية للأعراف الإسلامية [ذاتِها] ثُم وصفتها أو صورتها على نحو رومانتيكي أحياناً.

الحملة الشرسة ضد الكحول:
الإسلاموية في حركة الإصلاح المنادية بالاعتدال في معاقرة الخمر في حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية

وعلى الرغم من أن الإصلاحيين كثيراً ما وظفوا الخطاب البلاغي للاستشراق الإسلامي في محاولات احتجاجهم على ظلم العبودية في الولايات المتحدة، فقد نظر العديد من أميركيي حقبةِ ما قبل الحرب الأهلية الأميركية إلى عبودية مواطنيهم للكحول بوصفها شكلاً أكثر انتشاراً، وأطول أمداً، من استعباد [الأفارقة] محلياً. كان شيوع الكحولية في جميع أرجاء المناطق الأميركية (خاصة في المدن الشمالية)، وكذلك حقيقة أن الكحول بحد ذاتها يمكن أن تكون ذات بُعدٍ عنصري بوصفها الغريب الآخر، هما اللتان جعلتا من الاعتدال وسيلة أكثر شعبية لحركة الإصلاح في حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية أكثر من الحركة الإبطالية نفسها. لقد ادعى لُوسيَس إم. سَارجِنت، أحدُ كتاب حركة الاعتدال غزيري الانتاج، في خطاب بمناسبة الرابع من تموز، أنَ الأفارقة ليسوا وحدهم المُستعبَدين حين وصف المخمور بـ «عبدِ نَفسهِ المُذعِن لطغيان شهواته وأهوائه غير السوية التي لا ترحم».[1] كانت العربدة الكحولية التي اجتاحت الولايات المتحدة، في الثلث الأول من القرن التاسع عشر، قد برزت كواحدة من أكثر القضايا الخِلافية في السياسات الثقافية لحقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية. لقد اجتذبت الحركة المُكرسة للاعتدال مجموعة إصلاحيين انهمكوا فيها على نحو أخلاقي لا يختلف عن ذاك الذي كان للمنادين بإلغاء العبودية، فعد كثير منهم العِتق والاعتدال في معاقرة الخمر شرطين ضرورين لتقدم الأُمة الأخلاقي. كان تخليص الأُمة من شرور الإسراف

(1) لُوسيَس إم. سَارجنت، *خطابٌ أُلقيَ بمُصلَى الأبرشانية الرحيمة، في الرابع من تموز لسنة 1838* (بروفِدَنس، رود آيلاند: بِي. كرَانستِن آند كومباني، 1838)، 4.

في شُرب الخمر مطمحاً شديد الحماسة لثقافة حركة الإصلاح الديمقراطية التي نشأت حين اعتلى آندرو جاكسن سُدة الحكم، وذلك بعد أن انتشرت الجمعيات الداعية إلى الاعتدال في معاقرة الخمر [في أنحاء البلاد]، خاصة بعد تأسيس جمعية الاعتدال الأميركية سنة 1826، ونشر سيل لا ينقطع من الصحف والكراسات الدعائية والخُطَب والحكايات التي تحض على الاعتدال.[1]

ركزَ دعاة الاعتدال (قبل تجربة تحريم المُسكرات قانونياً، في خمسينيات القرن التاسع عشر) هجومَهم السردي، بشكل كامل، على محاولة اقناع مواطنيهم أنَ إدمانَ المُسكِرات حال دون تقدم الولايات المتحدة نحو مثالٍ ديمقراطيةٍ مزدهرة. كانت الكحوليات –خلال هذه الحملة– مصورة، بشكل أساسي، كناقلة لكثير من الأوبئة القومية، بما في ذلك العنف والجريمة وانتهاك القانون والجنون والتبطُل والفقر الشديد– التي هي جميعها مواطن ضعف قادت إلى حيوات غير منتجة وميتات مبكرة جردت الجمهورية من عنفوانها الأخلاقي. وعبر إدراكهم أنَ إلقاء اللوم على عاتق شارب الخمر يمكن أن يحول دون تجنيد الذين كفوا عن معاقرة المسكرات لصالح الاعتدال، فقد صور بعض دعاة الحركة التكلفةَ الاجتماعية لمعاقرة الخمر، على نحو مثير، من خلال صور قلمية صوصيولوجية وإحصائية وقصصية موجزة تتناول الدمار الذي خلفه تعاطي المسكرات على الأسرة والمجتمع؛ فيما وظف نقاد

(1) يدعي جِد دَانِنباوم: «تتفوق الحركة المنادية بالاعتدال في معاقرة الخمر على حركات الإصلاح الأُخرى»... «في شعبيتها وطول أمدها وتأثيرها التراكمي». الحملة الشرسة ضد معاقرة الخمر»، [مجلة] ***ريفيوز إن أميركَن هِستري [مراجعات في التاريخ الأميركي]***، المجلد التاسع (كانون الأول 1981): 497. فيما شهد روبرت سِي. فُولَر على الطابع المُعقَد لحركة الاعتدال، قائلاً: «سيكون خطأ تفسير تعاظم المشاعر المؤيدة لتحريم المُسكرات بافتراض أن لها جذروا [ضاربة في تربة] التحامل الديني والعِرقي. لقد كان تحريم المُسكرات، في غالبه، أجندة إيديولوجية وُلدت من الالتزام المسيحي تجاه التطهُر الأخلاقي [من الخطيئة]، والقلق الرأسمالي تجاه الكفاءة العُمالية، والحنق الأخلاقي نتيجة التلاشي التدريجي للاستقرار العائلي، والدفاع الوطني عن الحاجة إلى جموع مواطنين يقظين ومقتصدين في شرب الخمر. ومع ذلك، ودون أية جدال، فقد كان ثمة تردد معين، داخل الدعوة إلى تحريم المُسكرات، لصدى التوترات العِرقية والطبقية لمجتمع يتحول تجاه الصناعة إلى أبعد الحدود». ***الخمر والدين، تاريخ ثقافي لمعاقرة الخمر في الولايات المتحدة*** (نكسفِل: مطبعة جامعة تِنِسِي، 1996)، 86. كما أظهرت حركة الاعتدال انهيار مركزية صناعة تقطير الرم بالنسبة إلى حركة التصنيع الأميركية وتوفير سوق حبوب قومي للمزارعين الذين سبق لهم الاحتفاظ بمنتوجاتهم كالويسكي. أنظر [كتاب] ***جمهورية الكحول: تقليدٌ أميركي*** (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1797)؛ و[كتاب] إيَان آر. تِرل، ***لا ثمالة: من الدعوة إلى الاعتدال في معاقرة الخمر إلى تحريم المُسكرات في أميركا حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية، 1800–1860*** (وِستبُورت، كِنتِكت: غرِين برِس، 1979).

آخرون نتائج البحوث التي خلُص إليها العلم الفسيولوجي على مشكلة الكحولية من أجل الكشف عن قوتها البيولوجية التدميرية. لقد هدف كلا النهجين إلى الكشف عن شرور الكحول من خلال إبراز الضرر الذي سببته؛ سواء إلى جسد شاربها، أو إلى الأُمة بوصفها جسداً سياسياً قومياً واحداً.

طور نشطاء حركة الاعتدال هجوماً أكثر مباشرة على قوة الكحول عندما صوروا جوهر السُكر على أنه خطيئة، ووصفوه أنه رسول الشر الشيطاني. أدت عملية تحويل المشروبات الروحية إلى «شيطانِ معامل التقطير» إلى وصف الخمر بطائفة متنوعة من أسماء مستعارة تُطلَق على الشيطان؛ وتلميحات ثقافية إلى الشعوذة التي كان يُعتَقد أنَ الخمرة تمارسها. كانت الكحول متوَجة بلقب ملك أو أمير لقدرتها على الاستبداد بالمدمنين عليها والقضاء على أحاسيسهم الجمهورية. وسع المُجادلون من تعريف الكحول بوصفها شيطانة ومتوحشة وشريرة عبر ربط السُكر بعبادة الطواغيت الهُوليين كَبَلِيَعَالَ Belial ومُولُوخ Moloch ولَوِيَاثَان Leviathan الواردِ ذكرها في التوراة، أو هِيدرَا وباخوس أو جَغَرنَت[1] Juggernaut المذكورة في الأساطير. جند الإسراف الخطابي لهذه التلميحات الأسطورية الطاقاتِ الشريرية لإقناع المواطنين بمخاطر الكحول عبر وضعها في مصاف الأعداء التقليديين للوطنية المسيحية. وكان تصوير الكحول على أنها نِتاج الإسلام استراتيجيةً واضحةً للإشارة إلى أن الإسلام، في بنيته، هو العدو اللدود للفضيلة الأميركية. وكان مِثالُ إضفاءِ صبغة إسلاموية على الكحول ماثلاً في تكتيك مقارنة القوى التدميرية للكحول بالكوليرا والأوبئة المدمرة الأخرى التي جاءت من الشرق المناهض للمسيحية، مثل ريح الجزيرة العربية أو شجرة بُوهُون أُوبَاس[2]، وهي شجرة سامة من جزيرة جاوة تم تصويرها على نحو متكرر، حيث كان الاعتقاد أنَ كليهما يدمران كل مظاهر الحياة التي في محيطهما.[3] ويتضح تصوير الكحول، كوسيلة

(1) لقب كان يُطلق على الإله الهندوسي كرِشنَا، ويعني: إله الكون والقوة الماحقة. (المترجم).

(2) Bohon Upas، وتعني «شجرة السُموم»، بلغة أهل جاوة الأندونيسية. (المترجم).

(3) سأل أحد خطباء حركة الاعتدال جمهوره عن الكيفية التي يستطيعون من خلالها تفسيرَ حصاد الخطيئة المرتبط بإدمان الكحول إلى الأجيال القادمة، قائلاً: «هل نستطيع إقناعهم أنَ ريح سموم مهلكة Simoom قد اقتلعت الفضيلة من تربتها؟ وأن شعباً أكثر قوة منا قد حرق حقولنا؟» المتحرم آر. إي. سِلدِن الابن، *خطابٌ أمام جمعية مِدلسكس، للتشجيع على الاعتدال* (مِدلتَاون، كِنَتِكت: بَارمَالِي آند غرِينفِيلد، 1829)، 14. وصفت أسطورة الأُوبَاس، والتي كانت قد طُبِعَت على نحو مُتكرر، شجرةً تُسمم جذورها كلَ تُربة نمت فيها. كما صور أحد الأعمال المَروِية في شكل حوار بين أم وابنتها [وباءَ] الكوليرا كـ «وباء آسيوي» أعده «الله لإظهار مَقْتِهِ الشديد لخطيئة الإدمان على الخمر». =

تدمير مشرقية، في الصور المجازية لترنيمة تحضُ على الاعتدال ترجع للعام 1834: «داسَ عدو الأرضَ. هذا النَفَسُ،/ مثل عصفةِ ريحٍ شرقيةٍ سامةٍ/ فوقَ سهولٍ خضراءَ، تُخَلِفُ الموتَ والذّبول/ والخرابَ أَنى عَبَرت».[1] وتمثل الاستخدام الاستراتيجي الأكثر درامية للإسلاموية، في أدب اعتدال حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية، في الطريقة التي تم بها تحويل التُهم الاستشراقية للإسلام – كالاستبداد ومناهضة المسيحية– من كونها العدو الغريب للشواطئ الأميركية، وإسقاطها على الكحول في حد ذاتها، والتي هي مادة مصنعة محلياً تسللت إلى المنازل، والحانات، وأماكن العمل في الولايات المتحدة.

لقد تم تحويل [الكحول] إلى مادة ترمز إلى كل ما هُوَ غير أميركي مناهض لتقدُم المسيرة الديمقراطية و[مسيرة] الدين المُستَنير على حد سواء، وذلك باستجلاب صُوَرٍ عن الكحول بوصفها شراً وثنياً يُسممُ النسيجَ الأخلاقي المحلي. كما أدى تصوير الكحول بوصفها غازيةً ومُدمرة للجمهورية الفاضلة إلى استدعاء الطاقات التقليدية للحملات التبشيرية كمورد في خدمة حركة الإصلاح المحلية. ثُم سعى هذا التحوُل الثقافي، فضلاً عن ذلك، إلى تكثيف [مدى] هيمنة العالم الإسلامي الممتدة (والتي ناضل المبشرون ضدها، دون جدوى) وتحويله إلى معضلة يستطيع الأميركيون السيطرة عليها. كما يستطيعون، ببساطة، ومن دون الحاجة إلى الاستعانة بالمسلمين، تسجيلَ انتصارهم على الطغيان والإلحاد المرتبطين بالإسلام عبر تخليص أنفسهم من أعراف معاقرتهم للخمر. وفي الوقت الذي كانت تتم فيه [عملية] «دمقرطة» البروتستانتيين الأميركيين، فإن الإخلاص لقضية حركة الإصلاح التي تدعو إلى الاعتدال في معاقرة الخمر قد أَفرَدَ للإنجيليين حقلاً ثقافياً جديداً يستندون إليه لتعزيز أوهامهم الألفية.[2] وفي حين أن عوامل قوة حركة الإصلاح كانت محلية وداخلية، فإن أهمية أفعالها تكمن في

= هارفِي نيوكَمب، *تاريخ إدمان المُسكرات: مع وصف لحركة الإصلاح الداعية إلى الاعتدال في معاقرة الخمر* (بوسطن: اتحاد مدارس السبتيين بماساتشوستس، 1833)، 66–72. ولمزيد حول الكوليرا وإدمان المُسكرات، أنظر [مقالة] هارفِي نيوكَمب، «عن لاأخلاقية المتجارة بالمشروبات الروحية Ardent Spirits، ملحق بالتقرير الخامس لجمعية الاعتدال الأميركية– 1832»، [وردت] في *الوثائق الدائمة لجمعية الاعتدال الأميركية*، المجلد الأول (بوسطن: سِث بلِس، 1835)، 205–7.

(1) [مجلة] *أَميرِكَن تِمبَرنس إنتِلِجِنصَر*، المجلد الأول (آذار 1834): 2.

(2) اقترح روبرت إِتش. آبزُغ أنَ «حركة الاعتدال وفرت رؤية فاتنة لهوية الطقوس [المسيحية] بالنسبة إلى المسيحيين». *الانهيار الكوني: حركة الإصلاح الأميركية والمخيال الديني* (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1994)، 93. أُنظر [كتاب] ناثان هَاتش، *دمقرطة democratization المسيحية الأميركية* (نيو هيفِن، كِنِتِكِت: مطبعة جامعة يِيل، 1989).

العوالم المقدسة والكونية للنصر المسيحي الذي طالما حَفَزَ المشروعَ الألفي للقومية الأميركية.

قدمت الإسلاموية أرشيفاً مُتعددَ الاستعمالات ومورداً عالمياً لحركة اعتدالِ حقبةِ ما قبل الحرب الأهلية الأميركية وصراعها الهادف إلى تفنيد الشرعية الثقافية للأعراف الأميركية في معاقرة الخمر. وظف نشطاء الجدل الدائر على مُختلَف الصُعُدِ الخطابَ البلاغيَ الإسلاموي للإشارة إلى التزاماتهم المتنوعة. كانت الكحول، بالنسبة إلى بعضهم، أحد العوامل المادية المرتبطة بتضليل الإسلام. وكان الأمر [الإلهي] بالامتناع عن المُسكرات abstinence، في حد ذاته، بالنسبة إلى آخرين، هو التجلي الإسلامي الذي ناقض تعاليم الكتاب المقدس. كما دَفعت حقيقةُ أن الأراضي الإسلامية كانت قد أَسست –بتحريم بيع المُسكرات وتعاطيها– معياراً ثقافياً، بعضَ النشطاء إلى إضفاء مسحة رومانتيكية على الأمثلة التركية في الاعتدال، فضلاً عن الممارسات البديلة في شُرب القهوة والماء، بوصفها أمثلةً على [أعراف] استهلاك [المَشرَب] محلياً. لقد راجَ الرمُ، بوصفه سلعةً دولية، بطرائقَ تحدَت الالتزامَ البروتستانتي تجاه الاعتدال في معاقرة الخمر كممارسة عالمية، حتى بعد أن تم استجلابُ الخطاب البلاغي المُعقَد، هذا، وتحويله إلى تبادلٍ استطراديٍ محلي. كان ربطُ الكحول بالإسلام ممكناً لاشتهارِ الكيميائيين العرب أنهم الذين اخترعوا عملية تقطيرها، وهي حقيقة يمكن اقتفاء أثرها في كلمة «الكحول alcohol» المشتقة من الكلمتين العربيتين «الـ al» و«كُحل kohl» (رائق [ومُصفى]، أو لا يمكن إدراكه باللمس).[1] فيما وضح وزير الحربية لويس كَاس، وهو يخاطب الجمعية البرلمانية للاعتدال التي تشكلت حديثاً في 1833، أنَ «الكيميائيين العرب كانوا أول من اكتشفها، ولم تتمكن معظم عقاقير الجزيرة العربية من التصدي لتأثيرها الخبيث».[2]

(1) أنظر [لفظة] «الكحول alcohol»، على سبيل المثال، [في] *التقويم الأميركي لحركة الاعتدال، لسنة 1835 من عُمر المسيح* (البَنِي، نيويورك: بَاكَارد آند فَان بِنثُويزِن، 1834)، 30–1. [إضافة: ينفي الدكتور محمد طه الجاسر، في مقالته «التخدير في الطب الإسلامي وأثره على الحضارة الغربية»، أن تكون «alcohol» مشتقة من اللفظة العربية: الكُحل، قائلاً أنَ «كلمة الكحول عربية صرفة وهي تحريف للكلمة الأصل «الغَول» وهو روح الخمرة التي وصفها العرب أنها تغتال العقل، كما أنها وردت في القرآن الكريم الذي يصف خمر الجنة أنها خالية من الغَول ولا تتسبب في صداع من يتناولها وذلك في الآية الكريمة ﴿لاَ فِيهَا غَولٌ وَلاَ هُم عَنهَا يُنزَفُونَ﴾. (http://www.islamset.com/arabic/aislam/civil/civil1/taha.html). ولمزيد حول أصل كلمة alcohol، وهل هي مشتقة من الكُحل، أم الغَول، أَم الكؤول، أَم الكهول، أم الكحول؟ أنظر مقالة الدكتور عبدالكريم اليافي، «أصل لفظ Alcool وما نقولَ مُقابله أغَول أم كحول؟»، مجلة التراث العربي، 11 نيسان و12 تموز 1983. (http://www.dahsha.com/viewarticle.php?id=26459) (المترجم)].

(2) لويس كَاس، «خطابٌ أُلقي في مبنى الكونغرس الأميركي..بمناسبة تأسيس الجمعية البرلمانية للاعتدال، 24 شباط =

صورت القصص الرمزية الكحولَ كغاوية ومستبدة ذات أصل عربي، وأنها سليلة السحر الذي يمارسه الشيطان. «لقد كان قلقي العظيم»- كتبتِ **الكحول** في يومياتها- «أن أنأى بنفسي عن كل ما يُنسَب إلى الأصل الوضيع الذي ظن بعضهم أني أنتسبُ إليه؛ وأن «الهاوية Bottomless Pit»، على سبيل المثال، هي مسقط رأسي، وأن «بَعلزَبُولَ Beelzebub»[1] أبي».[2] وبطريقة مماثلة، روت الكحول عن سلالتها المشرقية في قصيدة قَصصية غنائية نُشرت في الصحافة الشعبية:

بعيداً، بعيداً، في أرضِ المسلمين،
بِعَصا ساحرٍ أحضروني؛
أعتمتِ الشمسُ الحارقة للسماءِ
العربيةِ في ضوءِ عيني الوهاجتينِ،
دل تاجُ الثعبانِ الذي يُطوقُ جبيني
على السلطانِ الذي ليَ الآن.
سمُوني بالشيءِ السامِ والشريرِ،
ذات عقلٍ مجنونٍ، ولدغةِ ثعبان،
وقالوا أنَ أنفاسيَ المُدَنَسَةِ الحَرى
كانت ريحَ الموتِ المُهلكةِ الهوجاءِ.[3]

= 1833، «محاضر وخطابات اجتماع عُقِد، في الولايات المتحدة، للترويج لقضية الاعتدال (واشنطن، واشنطن العاصمة: واي آند غِدن، 1833)، 8-9، أعيد طبعها في [كتاب] *منتخباتٌ أدبية تحضُ على الاعتدال*، تحرير تشارلز يِيل (بوسطن: هِلِيَارد، غَارِي، آند كومباني، 1835)، 12. كان المنافحون عن [قضية] الاعتدال في معاقرة الخمر عاجزين عن إدراك أنَ اختراع التقطير العربي هو تعبير عن التقدم الإسلامي في العلوم التي، عندما نُقِل إلى أوروبا، سوف تساعدها على النهوض من «عصورها المظلمة».

(1) «... لا يُخرجُ الشياطينَ إلا بِبَعلزَبُولَ رئيسِ الشياطينِ». متَى: 12: 22. (المترجم).

(2) ***يوميات الكحول [التي] كتبتها بنفسها. [والتي] تحتوي على صور سيرية وصفية لأبنائها البراندي والرم والويسكي وابنتها الجِن*** (هارتفُورد، كِنتِكِت: روبنسن آند برَات، 1834)، 8-9. وانظر *منتخبات أدبية تحضُ على الاعتدال*، تحرير تشارلز يِيل، 140. ربطت سيرة أخرى الكحولَ بموطنها العربي وأنها سليلة بَعلزَبُول. [قصة] سِي. إس.، «المشعوذ»، [وردت في كتاب] *منتخباتٌ أدبية تحضُ على الاعتدال* (آلبَنِي، نيويورك) (3 تموز1832): 33.

(3) السيدة سارة تِي. بُولتِن، «<من [مجلة] سِكِتِيتَر> أغنيةُ الكحول»، [صحيفة] *ذِي أوهايو واشنطن أُورغَن، آند صَنز أُف تمبَرنس رِكُرد* [جريدة أوهايو واشنطن ومدوَنة أبناء حركة الاعتدال] (سِنسِنَاتِي) (6 حزيران، 1846): 337. =

قاد أصل الكحول العربي بعضَ إصلاحيي حركة الإعتدال إلى تخيُل [وجود] نظريةِ مؤامرة مُحكَمَةٍ حول قوتها الإسلاموية المُدمرة للمعتقدات الدينية الأساسية. معربةً عن سخطها الشديد لأن المسيحيين كانوا، منذ أمدٍ طويل، الـ «مُغفَلِين البائِسينَ للخداع الديني»، لامت جمعية ريتشموند لتشجيع الاعتدال، في تقريرها السنوي الأول سنة 1830، المواطنينَ الذين ظلوا غير مدركين لِـ [خطر] «السم الشيطاني» الذي بين ظهرانيهم، معبرين بذلك عن نظرية مؤامرة مُحكمة يجدر الاستشهاد بها كاملة:

مُحرمَةٌ عليها البلادُ والإمبراطوريةُ التي أَوجدَتها... [تلكَ] الروحُ الخَفيةُ التي وُجِدَت في عصرٍ حديدي متوحش، وسط ظلاميةِ الهمجية؛ والمسلم المسلوبُ العقلَ، والذي هو أكثر حكمةً من العصر الذي سوف يخلفه، يحرم استخدامها لأنها غير صالحة لأخوته في الهلال، ولكنه يعلن أنها ملائمة، بما يكفي، للمسيحيين الكلاب! مدفوعاً بكراهيته الشيطانية الأشد فتكاً بأتباع الصليب، فإن ذات المسلم المسلوب العقل، يبيعهم الضلالَ الرهيب الذي دمر نَفسه. - يقول إنهم إن تشربوا الروح الجهنمية، هذه، فسوف تسمو نفوسهم وينعمون بسعادة تامة! لقد تواصل الضلال لأكثر من تسع مائة سنة. لقد وجدت الروح الجهنمية... التي فُرِضَت على المسيحية من قِبل ألد أعدائها، طريقَها إلى أكواخ الفقر، بل وعمت قصور الأرستقراطيين، - إنها مُختلِطةٌ بشراب حيواتنا اليومي وإنها لجزءٌ منه،- لقد ابتعلنا السم ولم نعرف ذلك! - لقد مر قرنٌ إثر قرنٍ، فيما تجرعَ الملايينُ من أبناء جنسنا سُمَهُم الزعافَ وماتوا، متهاوين بلا وعي أمام المُدمر الجبار.[1]

= تنتهي القصيدة بهذه الأبيات: أُعلِمُ الروحَ التي وهبها اللهُ/ لأسخرَ من وَحي السماء؛/ أَسُودُ، أَسُودُ كلَ أرضٍ،/ وأحكمُ العالَمَ بِسَيفٍ مُشتعل».

(1) *التقرير السنوي الأول لجميعة ريتشموند لتشجيع الاعتدال* (ريتشموند، فرجينيا: تِي. دبليو. وايت، 8 كانون الثاني، 1830)، 8-9. شهدت مقالة نُشرت بعد عشرين عاماً على استمرار هذه الصيغة، قائلةً: «كما لو أشارَ اصبعُ العناية الإلهية إليها عبر التاريخ»، تجد *ذي أمِركَن تمبَرَنس ماغازين* أتباعَ الإسلام أنهم «أداة الشر الوضيعة التي اكتشفت السُم المُهلكَ الذي ما زال اسمه يحمل أصلَهُ المُحمدي: الكحول». المجلد الثاني (1851): 303. وانظر *الكتاب المدرسي للاعتدال:* =

= *مجموعة من الحقائق والنوادر المشوقة تُبين شرور المشروبات المُسكرة*، الطبعة الثالثة. (فيلادلفيا: إي. إل. كيري وإيه. هارت، 1838)، 11-12.

وكان جزءٌ من سبب عد الكحول ناجمة عن مؤامرة شيطانية يكمن في أنها مادة لم تُوجَد في الطبيعة، وإنما هي من صنع العِلم الدنيوي. ولقد عبر كُراس يحضُ على الاعتدال، وُزع على نطاق واسع، عن هذا المنطق في شكل حوارية:

تَضرعوا، في أي نهر مِن فَضْلِهِ، ومِن أي جبلٍ وتلٍ سوف تجري متدفقةً نحو الإنسان؟»

«آهِ، إنها في الجَاوِدَارِ والتفاحِ والسُّكرِ، ولقد علمنا المسلمُ، نحنُ المسيحيينَ، كيف نُقطِرها».

«– وهكذا يخبرنا الشاعر أن إبليسَ قد علَم جحافله كيف يصنعون البارود..».[1]

عبر هذا التجسيد الشيطاني للكحول عن قلقٍ ثقافي حول الكيفية التي اعترضَ، من خلالها، الاعتقادُ السائدُ بقوة السحر الخارقة للطبيعية، ومزاعمُ الشفاء التي قال بها الطبُ الدنيوي، سبيلَ سرديات الخلاص الديني. كانت الكحول – بالنسبة إلى هؤلاء الإصلاحيين راسخي العقيدة، الذين كان أكثرهم قساوسة– تجسيداً للشر المناهض للمسيحية، وليست الجهود التي يبذلونها لكبح جماح تيارها سوى مظهر جديد من مظاهر «الحملة الصليبية» ضد الإسلام، والتي تبلغ من العُمر ألف عام. في الواقع، مجدت صحف مختلفة لحركة اعتدالِ القرن التاسع عشر، في مناطق مختلقة من البلاد، هذه «الحملة الصليبية» في عين عناوين مطبوعاتها.[2] لقد ساعد الربط بين سلطان الكحول وعالم الشر الإسلامي المناهض للمسيحية المجادلينَ من بناء تكافؤ بين الاعتدال والرسالة المسيحية، كما تساعد على تفسير الكيفية التي أصبح فيها الامتناع عن المُسكرات أحد مبادئ العقيدة الإنجيلية.[3]

(1) القِس جون مَارش، *بَتَسم والذّئب؛ أو، الوحش مُدمَراً. خطابٌ أُلقي بِبومفرت في كِنتِكت، 28 تشرين الأول، 1829، أمام جمعية الاعتدال التابعة لشركة ونَدام* (هارتفورد، كِنتِكت: دي. إف. روبنسن، 1830)، 13.

(2) كان The Crusader (الصليبي) الاسم الذي أطلق على صحيفتين إبان خمسينيات القرن التاسع عشر: واحدة من سِنسِنَاتي والأخرى مطبوعة جنوبية، من نيوهامبشاير، نُشرت بِوَارسُو في إيلينوي. كما ظهرت، في سبعينيات القرن التاسع عشر، صحيفة The Crusader في شيكاغو وفي غُسبُورت بإنديانا.

(3) تعزز حقيقة أن معظم الرومانيين الكاثوليك جاؤوا من ثقافات تبيح معاقرة الخمور الصلةَ بين الرم الشيطاني =
= والدَنَس المناهض للمسيحية.

لقد مكن تلفيق هذه الصلة بين الكحول والمسيح الدجال المشرقي نفوذَ الأُخروية الاستشراقية من وسم الكحول بوصفها سُماً من عمل الشيطان. كان مصطلح «المُدمِر الجبار» واحداً من الدلالات الشائعة للكحول، وهو اسم ارتبط بِأَبُولِيُون، الـ «ملاك المُدمِر» الذي وردَ ذكره في البوق الخامس من رؤيا يوحنا اللاهوتي، والذي ارتبط، في الفِكر الأُخروي، بظهور الإسلام. كانت الكحول مصورة كطاعون شيطاني قدِم من الهاوية لتدنيس أخلاقيات العالَم. وفي هذا السياق، وصفت *ذا جورنال أُف أَمِرِكَن تِمبَرَنس يونين* الكحول أنها «واحدة من الثمار المُهلكة للرِدَة... <التي> سوف تزول مع كل خطيئة أخرى».[1] كان جون بِيِربُونت – القس البوسطيني الذي غالباً ما كان يُستعان به لنظم أناشيد وقصائد مناسباتية (والذي أُجبر، في وقت لاحق، على ترك منبره الوعظي [في الكنيسة] لأنه كان «يعظ حول الاعتدال بطريقة عصبية جداً»[2]) قد نظمَ قصيدة غنائية تلعب فيها الكحول دور ملاك الهاوية المُدمر:

انهضوا من سباتكم! انهضوا! يا أنصار بني جنسكم،
فثمةَ شيطانٌ، شيطانٌ في الخارجِ!
ستشمُون أنفاسَهُ في كل هبةِ ريحٍ؛
مِن حولهِ الويلُ، ومِن خلفهِ الموتُ والجحيمُ!–
عدو اللهِ والإنسانِ هُوَ.
أمير الشياطين،
لقد فَر من الهاويةِ،–
يتميَزُ غيظاً أم فَرحاً،
فَر كي يُطفئَ أنوارَ الأرض.

تصور المقاطع الشعرية الأربعة المتبقية من القصيدةَ الفتوحات المُختلَسة لهذا العقرب

(1) *ذَا جورنال أُف أَمِرِكَن تِمبَرَنس يُونين*، المجلد الثاني (تموز 1838): 104. تناولت إِلِن دوَاير بالنقاش مركزيةَ الخطاب البلاغي الاعتدالي لاستعارة الطاعون وربطها بالكحول بوصفها مدمرة وشيطانة، من دون التطرق إلى بُعدها الأُخروي. أنظر «الخطاب البلاغي للإسراف [في معاقرة الخمر]»، و«الخطاب البلاغي لحركة الإصلاح: دراسة في القُدرة الكلامية على الإقناع وطرائق الإيمان في حركتي الاعتدال ومناهضة الماسونية، 1825–1860» (أطروحة دكتوراة، جامعة يِيل، 1977)، 183، 187–8.

(2) *نايلز ناشونال ريجستر*، الملجد 57 (7 كانون الأول 1839): 240.

الخبيث قبل أن يطالب جمهوره استباق الرؤيا النبوئية القادمة جراء الإدمان على معاقرة الخمر عن طريق إغلاق «الأفواهِ التي تنفغر... كي تنهضَ الأرواح الجهنمية» حتى «لا تستطيع إهانةَ السمَواتِ ثانيةً».[1] وكان متحدث آخر قد ألقى محاضرة في جمعيات الاعتدال بِهَدسِن رِفَر فَالِي، زاعماً: «هَا وحشٌ– طاعونُ الطواعينِ– عقربُ العقاربِ– لعنةُ اللعناتِ، والذي يستطيعُ، بِيَدٍ واحدةٍ، القضاء عليهم جميعاً... يجبُ كَبح جماح خطواته، وإلا تَهلَكُ البلادُ».[2]

صورت هذه الجِينيُولُوجيَا الاستشراقيةُ العبوديةَ تحت سلطة الكحول أنها ليست مجرد مسألة إدمان فيزيائي؛ وإنما ربطت الكحول بعبودية النَفس تحت سلطة أبشع أشكال الطغيان الشيطاني. تسبب الإدمان في جعل الفَرد غير مُدرك لقوته الأخلاقية التي وهبها الله إليه، مما دفعه إلى التفكير في «توقه الشديد إلى المشروبات الروحية التي لا يُمكِن مقاومتها مثلما هو القَدَر لأتباع نبي مكة».[3] كان مروجو الخمور مصورين، على نحو إسلاموي، كَـ «عصابةِ قتلة مأجورين ينثرون السم والموت» وبأن لا شعبَ أخلاقياً يسمح أن يتكاثروا بين ظهرانيهم.[4]

كانت الإسلاموية، في الجمهورية المبكرة، فعّالة، في جزء منها، لأنها أثارت عدواً ثقافياً مشتركاً سواء للرسالة الإنجيلية أو للقومية الجمهورية على حد سواء. ساعد هذا المورد المزدوج على تفسير سبب استمرار الإسلاموية كمزاج نقدي داخل الخطاب البلاغي لحركة الاعتدال.

---

(1) «قصيدة غنائية» من «منهج الطقوس والشعائر» وردت في [كتاب] وليام سوليفَن، *خطابٌ أُلقي أمام أعضاء جمعية ماساتشوستس لمحاربة الإدمان على المُسكرات*، 23 أيار 1832 (بوسطن: ريتشاردسن، لورد آند هُولبروك، 1832)، 53؛ أعيد طبعها في [ديوان] جون بِيربُونت، *نسائم فلسطين وقصائدُ أُخرى* (بوسطن: جيمس مُونرو آند كومباني، 1840)، 179–80. وكان «فيلادلفيوس Philadelphus» قد أطلق ذات الصرخة في العام 1821، قائلاً: «فَلتأتوا حينئذٍ، بكل قوتكم لِنُصرة الرب ضد الجبار، تقلدوا دروعَكُم سيفَ الروحِ القُدُس وكلامَ اللهِ، اذبحوا أَبُولِيُونَ، عدو اللهِ والإنسانِ، المُستخف بجيوش اللهِ الحَي؛ فَلتَأسِروهُ، وَلتُوثِقوهُ، وَلتُلقوه في الهاويةِ، حتى لا يخرجَ منها ثانيةً لِيُضلَ الناس». *الطاعون الأخلاقي للمجتمع المدني؛ أو، الأثر الخبيث لحُب المال على أخلاق البشرية متمثلاً في تشجيع استخدام المشروبات الروحية في الولايات المتحدة، مع العلاج الناجع للشفاء من هذا الشر القومي* (فيلادلفيا، 1821)، 15.

(2) القس نَاثَان إِس. بِيمَن، *خطابٌ أُلقي بِستِيفِن تَاون في 25 كانون الأول 1824. وفي ليلة السَبت Sabbath بِتروي في 11 كانون الثاني 1829، أمام أعضاء جمعيات اعتدالِ هذه البلدات* (نيويورك: جيه. بِي. هِيبِفِن، 1829)، 16.

(3) لِيڤِي لُورِنغ، الإدمان على المُسكرات: *جذوره وشروره وعلاجه. خطابٌ أُلقي في بَكستِن. 10 نيسان 1828* (بُورتلاند، مِين: شيرلي آند هايد، 1828)، 16.

(4) أَلِكزَاندَر غَن، *عظة حول الرذيلة المتفشية لمعاقرة الخمر* (نيويورك: وَتِنغ آند وَاطْسِن، 1813)، 24.

وفيما كان بالإمكان توظيف الإسلاموية للمساعدة على اضفاء بُعد شيطاني على الرم، فقد كانت الكحول مصوَرة كطاغية مستبدة تستعبد الديمقراطيين الأميركيين. فعبر توظيف هذا الخطاب البلاغي الهجومي، أصبحت الكحول أحدث مظاهر الاستبداد التي هددت الحرية الأميركية. وبذلك كان يُنظَر إلى حركة إصلاح الاعتدال على أنها أحد أشكال العِتقِ الوطني [من عبودية المُسكرات]. وكان مرجعان مبكران، من تلك المراجع التي تناولت الإسلام في أدب الاعتدال، قد وصفا الكحول أنها عبوديةٌ «أشد بشاعة من [العبودية] التركية».[1] فيما عد أحد الوعاظ حملة حركة الإصلاح الاعتدالية ضد «الكحول الملك» أنها المرحلة الأحدث، والأكثر تحدياً، في النضال من أجل الحرية، زاعماً أنَ «أبطال أميركا أو اليونان لم يكونوا منهمكين في [حرب] ضد طغيان أكثر قسوة واستبداداً من [انهماك] أصدقائهم المنادين بالاعتدال في معاقرة الخمر».[2] في الواقع، وبعد انتصار الاستقلال اليوناني ضد الطغيان التركي، في أواخر خمسينيات القرن التاسع عشر، بدأ كثيرٌ من الأميركيين في إدراك أنَ الكحولية، كطغيان محلي، تستنزف حيويتهم الديمقراطية. وفي خطابه الذي ألقاه أمام جمعية الاعتدال بِكنَتِكت في شتاء 1830، ناشد فرانسيس جِيلِت الخَيِرينَ الذين طالما ساندوا الحرية في منطقة البحر الأبيض المتوسط أنَ يصونوا أنفسهم من الخطر الأخلاقي الذي يُحدِق بهم: «نناشدكم الآن العَونَ لاجتثاث ويل لا يرحم من بلادنا، والذي يصيبها بعذاباتٍ أشد إيلاماً من تلك التي تُسببها المعتقدات الخُرافية الآسيوية؛ وعبوديةٍ أكثر وحشية من تلك التي جرعنا إياها الجزائريون؛ وطغيانٍ أكثر فظاعة ودموية من ذلك الذي للباب العالي».[3]

---

(1) جادل وليام كُغزوِل أنَ «الإسراف في الشراب <هو> الطاعون الأسوأ الذي يجتاح بلادنا، وكلما انحسر، أو تفشى، تنهضُ أمتنا أو تسقط؛ لِأنه يُفسد أخلاق مجتمعنا وسعادته، [ولأنه] يشقُ طريقه إلى سجوننا ومستشفياتنا ومعاملنا وملاجئ فقرائنا، مُتلفاً خمسة وستين مليون دولار سنوياً، مُبقياً ثمانين ألف شخص قابعين في ما هو أشد بشاعة من العبودية التركية»، *خطابٌ ألقي أمام أعضاء جمعية دِيدَم للمساعدة في القضاء على إدمان المُسكرات. 2 شباط 1816* (دِيدَم، ماساتشوستس: إيبِل دِي. آلِن، 1818)، 15. وانظر [كتاب] إيبِيل آبت، *خطابٌ ألقي أمام جمعية ماساتشوستس للقضاء على إدمان المُسكرات... 2 حزيران. 1815* (كيمبريدج، ماساتشوستس: هِليَارد آند مِتكف، 1815)، 11.

(2) *منتخبات أدبية تحض على الاعتدال*، تحرير بِيل، 137؛ «ما طغيانُ إنجلترا قياساً بطغيان هذا الأذى المُبدِد؟» جون نِيل، *خطابٌ ألقي أمام جمعية بورتلاند للتشجيع على الاعتدال، 11 شباط 1829* (بورتلاند، مِين: داي آند فرِيزَر، 1829)، 9.

(3) فرانسيس جِيلِت، *خطابٌ ألقي بِوِندسُر (وِنتبَرِي) في كَنِتِكِت، 10 شباط 1830* (هارتفورد، كِنَتِكت: أوغَستيُوس بُولز، 1830)، 25. وانظر [مقالة] دانييل كِمبُول، «عبودية الإدمان على المُسكرات»، [صحيفة] *ماساتشوستس تِمبَرانس ستَاندَرد* (15 آب 1845): 2، أعيد طبعها في [كتاب] *الينبوع: هِبَةُ الاعتدال*، تحرير جيه. جِي. آدامز وَإِي. إِتش. =

= تَشابِن (بوسطن: جورج دبليو. برِغز، 1847)، 27؛ والذي كان قد أُعيد طبعه تحت اسم: *ينبوع الاعتدال: أو، تدفقاتٌ من*

سعت الإسلاموية المحمومة للجدل الاعتدالي إلى حشد الدعم الوطني لنصرة قضيتها عبر تصوير الحرب الثقافية ضد الكحول على أنها حرب صليبية ضد الشر واستمرار للثورة الأميركية ضد الطغيان بكافة أشكاله. ساعد ذلك التضخيم لمشكلة الإدمان الأميركية، ورفعها إلى مستويات الواجب الوطني للحرية القومية والمواجهة الكونية مع قوى الشر، إلى تفسير السبب الذي دفع بعض المنافحين عن حركة الاعتدال إلى معاينة وجود الكحول في أميركا برعب أخلاقي على نحو أشد من نظرتهم إلى العبودية القسرية التي مُورست ضد الأميركيين من ذوي الأصول الأفريقية في الولايات الجنوبية.[1] وعلى الرغم من دفاع بعض دعاة الاعتدال عن سياسة إلغاء الرق، فقد منحت فعّالية حركة الاعتدال بعضهم فرصةَ المنافحة عن شكل من أشكال إبطال الاسترقاق لم يتطرق للمشاكل السياسية التي ارتبطت بدمج العُتَقاء السُود في الوحدة السياسية للمواطنة القومية. فعبر نقل خطاب العبودية البلاغي إلى الكحولية، تمكن هؤلاء الإصلاحيون، بما أنهم إبطاليُون رمزيون، من النضال بحماسة من دون حاجتهم إلى التطرق لمشكلة المساواة العِرقية.

ومن أجل حث المواطنين على اجتناب الآثار الخطيرة للسُكر، فرض المنطق الثقافي لحركة الاعتدال على المجادلين وَسمَ الكحول كعدوة للطموحات الأميركية. هدفت تلك الحملة البلاغية الشرسة إلى تشويه سمعة الكحول عبر ربط استهلاكها المحلي بالمؤامرة الشيطانية، والَمس الشيطاني، أو القَمع الاستبدادي. وكان ذلك الخطاب قد انهمك في أحد أشكال الخيمياء الثقافية التي حولت المشروبات الروحية من كونها مستخرجة من مادة سائلة ودنيوية إلى أداة شر غريبة عابرة للحدود القومية. أعادت هذه الاستراتيجية إلى الحياة شبحَ الجِنِي genie لتفسير الأصول الخبيثة للكحول وقدرتها على امتلاك روح الشراب المُسكِر. ومن خلال العملية ذاتها، ضخّم بعض الكتاب من قوة الكحول الخارقة للطبيعة ليتم إدراكُ حركةِ الإصلاح بوصفها شكلاً من أشكال الرقْية exorcism الإنجيلية. لقد تم تحويل الكحول إلى جوهر وثني يرمز إلى قوى الاستبداد المشرقي، عبر وسمها أنها مشرقية المَحتد، وأن أعراف

مضخّة قرية (نيويورك: إتش. دَايتِن، 1859).

(1) «إن عبودية العقل الإرادية، وعبودية الهوى الإرادية، هما الآن أبعد مِن أن يُحَط قَدرهما ومِن أن تبعثا على الأسى أكثر من عبودية الجسد القسرية». دانييل كِمبُول، *خطابٌ أُلقي أمام جميّعة الاعتدال بنِيدَم* (دِيدَم، ماساتشوستس: إتش. آند دبليو. إتش. مان، 1830)، 9–10. وانظر، على سبيل المثال، [كتاب] *هِيمَن هَمفرِي، الموازنة بين الإدمان على المُسكرات وتجارة العبيد* (نيويورك: جون بِي. هِيفِن، 1828).

شربها هي أعرافٌ غير أميركية في الأصل. وفر ذلك النَسَب العِرقي الذَرائعَ الكافية ليقوم السكان الوطنيون بمهاجمة أعراف معاقرة الخمر لدى المهاجرين غير المُستوعَبين (خاصة الكاثوليك الإيرلنديين) وعدها خطراً يهدد نقاءهم القومي. وعلى الرغم من ذلك، وعلى نحو شديد الأهمية، تجاوزت الخطابات البلاغية الإسلاموية لحركة الاعتدال السياسات المحلية بربط الفعّالية الإصلاحية بقضية الخلاص الديني التي هي قضية أكثر عالمية وكونية منها.

«عينُ محمد الحصيفة»:

الفَرادة المقارَنة للاعتدال التُركي

ورغم إسباغ الأميركيين صفات المقصد الشيطاني والقوة الاستبدادية على الكحول، إلا أن احتكاكهم المتزايد مع ثقافات شرق المتوسط، بعد العام 1830، قد كشفَ لهم عن أمثلةِ الاعتدال «التركي» التي أربكتهم. وعلى الرغم من احتمال أن تكون الكحول قد أُعدت في الجزيرة العربية أصلاً، إلا أن القرآن حرم تعاطيها فكانت غالبيةُ مسلمي القرن التاسع عشر غير مدمنة على معاقرة الخمر. تناقضَ الاعتدال التركي، على نحو مثير، مع ثقافة الحانة للمُدن الأميركية المتعاظمة حتى أصبحت أُنموذجاً تهكمياً بالنسبة إلى حركة الإصلاح الأميركية. وكانت حقيقة أن المسلمين دشنوا مجموعةَ أعرافٍ أخلاقية خاصة بهم (والتي لم تتوصل إليها الولايات المتحدة بعد) حقيقة أثارت الدهشة والقلق لدى كثير من دعاة الاعتدال فوظفوها للتحفيز على إطلاق مزيد من الجهود الحثيثة الساعية إلى القضاء على إدمان الكحول محلياً. «تُقدم [لنا] الأُم المسلمة فَرَادَةً anomaly لا نظيرَ لها»، كتبَ أحد النقاد، «لقد تبنت [الديانة] الإسلامية – [والتي هي] نقيضُ المسيحية الأعظمُ وخصمُها العنيد– قاعدة [أخلاقية] كانت مصدرَ عذابِ الأُم المسيحية التي تفتقر إليها».[1]

وكان أحد الأسباب التي أدت إلى اندهاش الأميركيين من عدم إدمان الأتراك على الكحول يكمن في اعتقادهم الذي تأسسَ منذ أمدٍ بعيد والقائلِ أنَ مسلمي الإمبراطورية العثمانية كانوا [يعيشون] تحت تأثير الأفيون والحشيش. وكانت صورة السَيد المُعمَم الذي يستلقي مُنَعّماً على

(1) «الاعتدال المُحمدي»، *جورنال أُف أمِركَن تمبَرَنس يُونين*، المجلد الرابع (أيلول 1840): 130.

الوسائد، أو الأرائك، راوياً حكاياتٍ خارقة للطبيعة، فيما يُدخِّن الحُقَة hookah [الشيشة]، أو النارجيلة، أو الشُبُق chibouque، هي الصورة الجَمعية القوية التي كانت للتُركي [في أذهان الأميركيين]. كانت الأشكال الغريبة لبنى أدوات [التدخين] تلك، إضافة إلى حالة الكسل والتراخي المُتخيَلة عن مستخدميها، قد ضللت كثيراً من الأميركيين، دافعةً إياهم إلى الاعتقاد أنَ تجاويفها تحوي الأفيونَ ومواد أخرى قابلة للتدخين، فضلاً عن التبغ. عقَد أحد الكتاب مقارنة بين [نمطي] إدمانٍ، حين كتبَ، في مستهل 1816، قائلاً أنَ «الكحول أصبحت مصدر هلاك العالَم المسيحي، مثلما هو الأفيون بالنسبة إلى العالَم الإسلامي».[1] وبما أن تركيا كانت مصدر أغلب الأفيون الذي نقله التجار الأميركيون إلى الشرق الأقصى، عبر تجارة الصين (وكان الاحتكار الذي مارسته شركة الهند الشرقية البريطانية قد حظر على سفنها الخاصة من الانخراط في تلك التجارة بين 1805 و1839)، الأمر الذي دفعَ الرحالةَ الأميركيين إلى توقع العثور على كثير من الأتراك المُدمنين على تلك المادة. ومع ذلك، سعت الحكومة التركية، في مطلع ثلاثينيات القرن التاسع عشر، إلى سيطرة الدولة على تجارة الأفيون واحتكارها من أجل زيادة عائدات التصدير، وخفض معدلات الاستهلاك المحلي لها.[2] وعندما استأنف البريطانيون تجارتَهم مع الصين في 1839، تمت الاستعاضة عن الأفيون التركي بمادة أكثر جودة زُرعَت بمستعمراتهم في الهند الجنوبية، فأخذت صورة المُدمن المشرقي بالانتقال إلى مدىً أبعدَ شرقاً. وكان المهاجرون الصينيون إلى الولايات المتحدة، في القرن التاسع عشر، قد أُلبِسوا عباءة الصورة النمطية الرئيسة لِمُدمن الأفيون المشرقي.

شهد جميع الأميركيين الذين ارتحلوا إلى الشرق الأدنى، طوال سِني حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية، على حقيقة أن الشعوب الإسلامية قد امتثلت للأوامر القرآنية التي تحرم شُرب الكحول. فعلى سبيل المثال، لاحظ رئيس جامعة وِسليَان، ستيفن أُولِن، أنه «من النادر

(1) <جِسي تُوري> *المِشعَل الفكري* (مدينة واشنطن: دانييل رَابَاين، 1816)، 53. وانظر «الطغيان»، [صحيفة] *جينيَس أُف تِمبَرنس، فِلانثروبِست آند بيبُلز آدفُكِت* [عبقرية الاعتدال، الخَيِّر والمُنافح عن قضايا الشعب] (13 حزيران 1832): 2.

(2) انظر [مقالة] إبراهيم إحسان بُوروي، «وفرة إنتاج الأفيون في تركيا واحتكار الدولة [له] من 1828–1839»، *المجلة الدولية للدراسات الشرق أوسطية*، المجلد 13 (1981): 191–211. كما أدى الانهماك الأميركي في هذه التجارة إلى جعل الأفيون مادة مألوفة ومتاحة للاستهلاك المحلي. انظر [مقالة] «اِتهام الأفيون»، [صحيفة] *جينيَس أُف تِمبَرنس. فِلانثروبِست آند بيبُلز آدفُكِت* (20 تشرين الأول 1830): 2.

العثور على رجل مخمور في مصر».[1] «الاقتصاد في المَأكل والمَشرب خصيصة تركية ذائعة الصيت»، أشارت كارولاين بَاين في روايتها *السُرَادقُ والحريم*، ولكنها أكدت، في أواخر 1859، أنَ «قِلة [من الأتراك] يحتفظون بتصور مثالي للمدى الذي قد تذهب إليه».[2] وإن نُشرت هذه الملاحظات المباشرة في الصحافة الإصلاحية، أدرك مزيد من الأميركيين ظاهرة امتناع الأتراك عن معاقرة الكحول. وفي العام 1835، أعرب أحد الذين يكتبون لصحيفة اعتدالية، تصدر في بوسطن، عن دهشته لعدم حاجة الإمبراطورية العثمانية إلى الجمعيات التي تحض على الاعتدال في معاقرة الخمر بسبب تحريمها تجرعَ المشروبات الروحية والتكسُبَ من بيعها. ثُم خَلُصَ، «في هذا الصدد»، إلى أن «الإسلاميين يُقدمون مثالاً طيباً إلى المسيحيين».[3] شعر المُبشر هُورَاشيُو سَاوثغِييت بالحزن إثر مجابهته لبحار أميركي مخمور في القسطنطينية، وساءَتهُ النظرة التي سوف يحملها «التركي المُمتَثِل لتعاليم دينه الأخلاقية!، والذي يحضه دينُه على الاعتدال» جراء تلك المشاهد.[4]

وكان المفكرون الأكثر تسامحاً قادرين على التمييز بين حكمة الاعتدال التركي ومزاعم الكُفر التي أُلصِقَت بالدين الذي حض عليها، ناصحين الأميركيين أن يحذوا حَذوَ الممارسة الإسلامية. وبذلك أصبحت حركة الاعتدال وسيلة لإعادة التقييم الجزئي للصور النمطية التي تحط من قَدر محمد، مُتزامنةً مع تمثيلات أكثر رومانتيكية تتناول فِكر النبي. «هَيا، أيها

---

(1) ستيفِن أُولِن، *رحلات في مصر وشبه الجزيرة العربية والأرض المُقدسة*، مجلدان (نيويورك: هَاربَر آند برَذرز، 1842)، المجلد الأول: 202. كما لاحظ الرحالة صموئيل برَايم بعد أن شق طريقه إلى بلاد الشام براً في العام 1856: «لم أصادف سوى القليل من [حالات] السُكر مُذ غادرتُ أوروبا». *رحلات في أوروبا والشرق*، مجلدان (نيويورك: هاربر آند برَذرز، 1856)، المجلد الثاني: 293. روى المتحدث الرئيس في أحد «مهرجانات حركة الاعتدال» عن الأسباب التي دفعته لاعتناق مبادئ الحركة بعد أن «قضى عدة أعوام في المشرق، في البلاد الإسلامية، حيث ارتحل أكثر من ثلاثين ألف ميل، وشاهد من الناس ثلاثةَ ملايين، ولم يُصادف أكثر من ستة سكارى». *جورنال أُف أمرِكَن تمبَرَنس يُونِين*، المجلد الثاني (آذار 1838): 34. كما شهد المُبشر هُورَاشيُو سَاوثغِييت، قائلاً: «لم يسبق لي أن رأيتُ، في المشرق، سوى رجلين تمكنت الخمر منهما، يترنحان في الشوارع»؛ [كان كلا الرجلين] من الناطقين بالإنجليزية. *سرديات رحلة في أرمينيا. كردستان. بلاد فارس. وبلاد ما بين النهرين*، مجلدان (نيويورك: دِي. أَبلتِن آند كومباني، 1840)، المجلد الثاني: المُلحق؛ وردت، أيضاً، في «إدمان [الشعوب] المُحمدية على المُسكرات»، *جورنال أُف أمرِكَن تمبَرَنس يُونِين*، المجلد الرابع (أيلول 1840): 131.

(2) كارولاين بَاين، *السُرَادق والحريم: ملاحظات على رحلة مشرقية* (نيويورك: دِي. أَبلتِن آند كومباني، 1859)، 12.

(3) «الاعتدال في تُركيا»، *تمبَرَنس جورنال*، المجلد الثالث (تموز 1835): 3.

(4) «يوميات القِس هُـ[رَاشيُو] سَاوثغِييت، 23 أيلول 1837»، *ذَا سبِرِتُ أُف مِشِنز*، المجلد الثاني (أيار 1837): 147–8.

الحاج المسيحيُ!»)، نادت لِيديَا سِيغُورني بطريقة شِعرية، «فإن أخاك الذي يُجل عقيدة القرآن الناقصة/ سوف يعلمك الحكمةَ»[1]. وأفادت [صحيفة] *أميركَن تمبَرَنس إنتلِجَنصَر*، في العام 1835، أنَ «عَينَ محمد الحصيفة قد اكتشفت، منذ أمدٍ طويل، ضرورةَ تحريم تناول هذا الشراب الكحولي المُسكِر، إن توجبَ عليه إعداد شعبٍ جسور وسعيد»[2]. متحدثاً أمام تلاميذ الكلية التي تخرج منها في هارڤارد، وجد لويس إم. سَارجِنت، الروائي الاعتدالي ذائع الصيت، أنَ محمداً «نبي..»)، ولكنه كان، على الرغم من ذلك، «مُشرعاً حكيماً» لأنه حرم على أتباعه تناول «الجَرعة التي تُعطِل الحواس»[3]. أما الدكتور جيمس إي. دِي كَاي، والذي هو ليس غريباً عن معاقرة الخمر، فقد ذهب إلى ما هو أبعد عندما صرح، بلا تردد، قائلاً: «إذا كانت جمعياتنا التي تحضُ على الاعتدال، والتي تستحق منا الإطراء والثناء، في حاجة إلى نصيرٍ قديسٍ، فإننا لا نعلم أحداً نستطيع أن نُزكيه بشدة غير محمد»[4]. وكان الأميركيون من ذوي الميول الكالڤينية أقل رغبة في التأكيد على فضائل المُلحدين الأتراك، فسلقوا بألسنة حِدادٍ الرذيلةَ المُخزية للإسراف الأميركي في تعاطي الخمور أمام جماهير تضم شُباناً ومتقدمينَ

(1) السيدة سِيغُورنِي، «ماء بارد»، *أميركَن كوَارتَرلِي تمبَرَنس ماغازين*، المجلد الثالث (آب 1835): 206–7، وأعيد طبعها في [أنثولوجيا] *ينبوع الاعتدال*، 115.

(2) «خطابٌ إلى شعب ولاية نيويورك»، *أميركَن تمبَرَنس إنتلِجَنصَر*، المجلد الثاني (آب 1835): 1.

(3) إل. إم. سَارجِنت، *خطابٌ أُلقي أمام جمعية الاعتدال لجامعة هارڤارد، 20 تشرين الثاني، 1834* (كيمبريدج، ماساتشوستس: مِتكالف، تُوري آند بَالُو، 1834)، 4. متأثراً بقراءته لسيرة محمد التي وضعها هنري دِي بُولانڤيي (*حياة محمد* <لندن، 1731>)، وصف سَارجِنت النبي بـ«الساحر الذي لا مثيل له» ذي «بصيرة حادة ثاقبة مُدركة لطبائع البشر» لإصداره الحُكم «الذي ينم عن دهاء ورجاحة عقل» والقاضي بتحريم الكحول. وعلى الرغم من ذلك، وجد سَارجِنت أنَ للمسألة «انعكاس خطير» تمثل في أن «أتباع نبي مكة... وغير المتحضرين» قد «حرموا السُكرَ، قبل اثني عشر قرناً، فيما لم يَنَلِ المسيحيون الأميركيون الذين ينشدون المقاصد ذاتها تأييدَ هيئاتهم التشريعية على ذلك. *خطابٌ أمام جمعية ماساتشوستس للقضاء على إدمان المُسكرات، أُلقي في 27 أيار، 1833* (بوسطن: تمبَرَنس برس، 1833)، 20–1. «كان نبي مكة – الذي ظُنَ أنه دجال– رجلاً حكيماً، وقد تُستَقى الحكمة من القرآن». سَارجِنت، *رسالة حول «حالة الإصلاح القائل بالاعتدال في معاقرة الخمر» موجهة إلى القس كَالِب ستِتسِن من مِدفُورد، ماساتشوستس* (بوسطن: وليام إِس. دَامرِل آند غُولد، كِندَال آند لِنكُولِن، 1836)، 27.

(4) جيمس دِي كَاي، *صورٌ قلمية في تركيا إبانَ 1831 وَ1832* (نيويورك: جيه. آند جيه. هَاربَر، 1833)، 360. وبعد وقت وجيز على عودته من تُركيا، أُرسِل الدكتور دِي كَاي، رفقة طبيب آخر يُدعى رَاينلاندَر، إلى كيبيك Quebec للمساعدة في وقف تفشي مرض الطاعون، فأوصيا بنبيذ البُورت كترياق. تذكر أحد شهود العِيان، قائلاً: «سرعان ما أصبح الأمر دُعابة معيارية بحيث صار يُشار إلى أولئك الذين يستغلون كل فرصة لتحصين أنفسهم ضد الكوليرا بـ«رَاينلانذَر» أو «دِي كَاي»». تشارلز إتش هَازوِل، *ذكريات ثمانيني octogenarian من مدينة نيويورك، 1816–1860* (نيويورك: هاربر آند برَذرز، 1896)، 297.

في السِن على حد سواء. كان الإدمان على المُسكرات –وعبر التشديد على مقارنته بعرف العالم الإسلامي الداعي إلى الاعتدال– قد أساء إلى شعورهم بالفخر الديني والقومي. مُوظِفاً جَزمَهُ المُترددَ أنَ «المسلم أكثر حكمة من المسيحي الذي يتعلق بالكأس»، ختمَ أحد القساوسة خطابه بتحدي مستمعيه إلى «مَحو العار الشنيع الذي لحق بالاسم المسيحي الذي ترددت أصداؤه طويلاً في الحُرم المُقدَسة للأنبياء. «فَليَرَ العالَمُ أنَ المسيحيَ لا يَقِلُ عن المسلم –ولا حتى بمثقال ذرة– في استعداده لاجتناب الخمر؛ لو كان ذلك سيؤدي إلى التقليل من شرور إدمان المُسكِرات وإنقاذ نَفس واحدةٍ من الموت»[1]. لقد تم توظيف تلك الإشارة إلى المَهانة، على نحو متكرر، كمصدر خزي يحض الأميركيين على الانخراط في حركة الإصلاح المنادية بالاعتدال في معاقرة الخمر. ففي العام 1819، عبر الرئيس السابق جون آدمز عن شعوره بالخِزي لأن الأميركيين قادوا العالَم إلى «الرذيلة البهيمية التي تحط من قَدر» المُسرِف في معاقرة الخمر، متسائلاً: «أليس مُهيناً أن يجعل المسلمون والهندوس العالم المسيحي برمته يشعر الخِزي بمثالَيهم الاعتداليين المتفوقَين؟»[2]. كانت أُطروحة حول الاعتدال، وُضِعَت كي تُستخدم في المدارس، قد كشفت عن وجه آخر مختلف لصورة جنة المسلمين الحسية (وهي واحدة من الصور المكتسبة، على نحو تهكمي، عبر الامتناع عن المُسكرات) يتعارض مع العبودية الدنيوية للكحول:

فإذا كان على المُسلم الورع الذي يتوقع أن يحظى بصحبة الحُور العِين Houris، *في*

(1) «خطاب السيد المُبجل هَاتفِيلد حول مسألة الخمر (واستنتاجاته)»، *جورنال أُف ذِي أمِركَن تمبَرَنس يُونيِن*، المجلد الرابع (نيسان 1840): 55. «أيوجد بينكم من لا يقول بضرورة مطاردة هذا العدو المُرعب، وتدميره، والتخلص منه، تأكله النيرانُ؟ الإسلام يُحرمه، فهل يتوجب عليه أن يبلغ مقاماً أرفع من المسيحي؟» «أفعى معامل التقطير»، [صحيفة]*يوثز تمبَرَنس آدفُكِت*، المجلد السابع (حزيران 1856): 22.

(2) جون آدمز، «رسالة الحادي والعشرين من شباط لسنة 1819»، وردت في [كتاب] توماس هِرتِل، *الكشف عن قضايا الإدمان على شُرب المُسكرات* (نيويورك: إِي. كونراد، 1819)، كما استشهد بها آندرو نِيكولز، في *خطابٌ أُلقي في.. دنفَرز. 27 نيسان 1819* (سَالم، ماساتشوستس: كَشَنغ آند أبلتِن، 1819)، 18. في العام 1836، دفعت ممارسة الغربيين المتواجدين في الهند، بتناولِ جرعاتهم اليومية من الكحول، أحدَ المبشرين إلى ملاحظة أن «هذه العادة، الضارة وغير الضرورية تماماً – وأنا متأكد من أنها كذلك فعلاً– تعملُ، دون أن يبدو أنهم يُدركونَ ذلك، ضد الاحترام الذي قد تحظى به الديانة المسيحية بين المسلمين والبراهميين Brahmins الذين يعتبرون إدمان المشروبات الكحولية المُسكرة زَندَقَة تحط من قَدرِ الإنسان». «رسالةٌ من أَلِن غريِفز، المُبشر في بُومبَاي، إلى إِي. سِي. دِيلفَان المحترم، 1 كانون الأول 1836»، *ذَا جورنال أُف تمبَرَنس يُونيِن*، المجلد الأول (حزيران 1837): 95.



الشكل 2. 3. كان أدب الأطفال وسيلةً لإدامة الصور النمطية المتعلقة بالأتراك وأعرافهم الثقافية. ***شعبُ بلاد مختلفة*** (نيويورك: مَالُون داي، 1837). الصورة من مقتنيات الجمعية الأثرية الأميركية، وتُنشَر بإذن خاص منها.

أرض الأرواح، اجتنابَ الطاس المُسكِر الذي يُسمِمُ إذ يُبهِجُ. فهل علينا، حينئذٍ - نحنُ الذين نفخر بالامتيازات السامية التي ننعم بها - أن نقف في الصف الأول من صفوف الأُمم، ونسجد أذلاء لصنم الشهوة التي تُفسد الأخلاق؟»[1].

«لقد تمكن المسلمون منا»، تنهد لُوشيَس سَارجِنت حين أدرك أنَ الإنجاز الظاهري للثلاثين ألفِ مُوقعٍ على تعهد الامتناع عن المُسكِرات قد يكون ذخيرة تهكمية بالنسبة إلى النقد الذي سيوجهه المسلمون إلى إدمان أولئك الأميركيين الذين لم يقوموا بالتوقيع عليه[2].

(1) ***منتخبات أدبية تحض على الاعتدال***، تحرير ييل، 171.

(2) «أحد اجتماعات حركة الاعتدال»، [صحيفة] ***سبرِت أُف ذِي إيبِج، آند جورنال أُف هيُومَانتِي*** [روح العصر، وجريدة الإنسانية] (4 تموز 1833): 2. وانظر «رسالة من القِس إل. دبليو. بِييز حول استخدام الخمر في الشرق»، ***أَمِرِكَن تِمبَرَنس إِنتلِجنصَر***، المجلد الثالث (شباط 1836): 1.

أَمِل المنافحون الشرسون عن الاعتدال - باستنباطهم لمواطن الحرج الثقافية هذه، عبر المواجهة البلاغية- إلى تحفيز المسيحيين الأميركيين على النهوض من أجل العمل الفاعل للقضاء على أثر الكحول المُفسِد.

ولم تتسبب أية تجارة للكحول (وحتى تلك التي زودت سكان أميركا الأصليين بالمشروبات الروحية في المناطق الواقعة على الحدود الغربية) في إثارة مشاعر غضب المنادين بتحريم المُسكرات أكثر مما فعلت تجارة رَم rum نيُو إنجلاند في الأراضي المشرقية التي أَمِل المسيحيون في تنصيرها على المذهب البروتستانتي. ولم تَزِد تجارة الكحول في المنطقة التي ضمت الأرض المقدسة في شعور الإصلاحيين الأميركيين بالخِزي فحسب، وإنما جعلت من عملية إقناع المسلمين بالتفوق الأخلاقي للمسيحية عمليةً مستحيلة على نحوٍ ما. «لم نسمع، بعدُ، بمبشرين لم يذهبوا إلى أقصى أقاصي العالَم دون رم نيو إنجلاند»، عبرت مقالة نُشرت في [صحيفة] *كرِستَين إكزَمِنَر* البوسطينية عن تذمرها حيال ذلك، «يبدو أنَ العُروة الوثقى التي بين المُبشر ورم نيو إنجلاند لا انفصام لها»[1]. أدى تصدير الرم إلى دحض المنطق القائل أنَ الكحول كانت ذات أصل عربي، مُصنِفاً الولايات المتحدة كمُروجة رئيسة للمادة المُسكِرة. «كان الدين على شفير إحراز تقدُم في العالم» - لاحظَ إدوار كِييرك، المنافح العنيد عن الاعتدال في معاقرة الخمر- ولكنه مُنع من ذلك «لِأننا كنا منهمكين في نقل السُم مع الترياق؛ نُرسل مُبشري نيو إنجلاند رفقة الرم الذي تُنتجه»[2].

وغالبا ما ورد ذِكر الرم الأميركي بالشرق الأدنى في سرديات الرحلات وفي رسائل اقتبستها صحافة الاعتدال. أدت تلك الظاهرة، وفقاً للكتاب والمحررين، إلى احتجاج عام عنيف ضد الرياء الاجتماعي، كما زودت دعوةَ نشطاء حركة الاعتدال إلى الإصلاح بشحنةٍ

(1) «المبشرون ورَم نيُو إنجلاند»، *كرِستَين رجِستَر*، المجلد 21 (6 آب 1842): 125. «يُدمر الرم مزيداً من الأنفس سنوياً، أكثر من عدد سكان نيو إنجلاد»، زعمت افتتاحية [الصحيفة] هذه، والتي كانت قد نُشرت، أصلاً، في [صحيفة] ***أفرِكَنز لومِنَري***، ثم أُعيد طبعها، «ما زال رَم نيُو إنجلاند يتصدر قائمة مُصنعي نيُو إنجلاند للبضائع التي سوف يبيعونها» إلى بلد مسيحي....لقد أزف الوقت، إن رغبت نيو إنجلاند في النجاة من الازدراء العالمي، فلا بُد أن تتوقف عن التسبُب في إيجاد ثلث مُدمني الخمر مِن بني البشر».

(2) إي. إن. كِييرك، «نتائج حركة الإصلاح الاعتدالية»، [أنثولوجيا] ***ذِي أميركَن تِمبِرَنس ماغازين، آند صَنز أُف تِمبَرَنس أُفرِنغ*** [مجلة حركة الاعتدال الأميركية وقربان أبناء الاعتدال] المجلد الأول (نيويورك: آر. ڤان دِين، 1851): 183. «تنقل السفينة التي تقل مُبشرينا حمولات من رَم نيُو إنجلاند أيضاً» - تحسر أحد الإصلاحيين- «الحياةَ في يدٍ والموتَ في اليدِ الأخرى». [صحيفة] ***ذَا ترو وَاشِنطُونيَن آند مَارتَا واشنطن آدڤُكِت***، المجلد الثاني (6 آذار 1844): 4.

نقدية لاذعة. كتبَ إدوِن إليشا بلِس –أحد مُبشري المجلس الأميركي، من ترِبيزُوند، في تركيا– أنه «ليس من النادر رؤية نصف دزينة من الحمالين في شوارعنا يتهادون تحت وطأة حِمل برميلٍ كبير كُتِبَ عليه «أفضل رم نيو إنجلاند، بوسطن»»[1]. وكان جَستِن بيِيرِكنز، المُبشِر الأميركي المُرسل إلى المسيحيين النساطرة في بلاد فارس، قد تحسر فَزِعاً لِأن «رَم نيو إنجلاند ما زال، إلى حد ما، المُمثل التجاري الوحيد الذي شَرفت به بلدنا المسيحية البروتستانتية أسواقَ بلاد فارس الإسلامية الظلامية البعيدة!»[2]. وكان إلِي سميث، المُبشر الآخر الذي أُرسل لاستكشاف مناطق الشرق الأدنى الداخلية، قد شعر بحرجٍ شديد عندما أشار دليله المسلم باشمئزاز إلى مجموعةٍ من المخمورين الروس، فصرخ قائلاً: «يا لَهُ من انتهاك لا أخلاقي لأعراف البلد التي تحض على اجتناب الخمر! يا لهم من مِثال مُزيف وفاضح للمسيحية بين أعدائها!... شعرتُ بالخِزي لِأصلي الفَرَنكِي Frank. إلى متى سوف يشعرنا الانغماس في شُرب الخمر بالخجل أمام أتباع محمد؟»[3].

---

(1) *ماساتشوستس تِمبَرَنس ستاندرد*، المجلد الأول (10 تشرين الأول 1845): 2. وبعد أن قُرئت في حفل موسيقي شهري في بوسطن، ونُشرت في *نَايلز ناشونال رِجستَر* (المجلد 69 <6 أيلول 1845>: 2–3)، انتشرت تصريحات بلِس التي تضمنتها رسالة حزيران عبر صحافة حركة الاعتدال، فظهرت في صُحف أخرى مثل *ذَا جورنال أُف أمرِكَن تِمبَرَنس يُونيِن وَذِي أُوهايو واشِنطُونيَن أُورغَن، آند صَنز أُف تِمبَرَنس رِكُرد* («الاعتدال في آسيا» <9 كانون الثاني 1846>: 147). قَص القِس جورج تُومسِن هذه النادرة، أثناء اجتماع على ظهر سفينة حركة الاعتدال وِليام بِن، عندما تخيل «أحد عبدة الأوثان» رافضاً اعتناق المسيحية لِأن أنصارها يعبدون وَثَن الكحول. *ذَا ناشونال إِرَا*، المجلد الثاني (13 نيسان 1848): 59. «غالباً ما تقتل ويسكي أُوهايو المساكينَ المُضلَلين»، هتف إصلاحيان حين اكتشفا هذه المعلومة، «آهٍ، يا لحمرة الخجل!» إس. إڤ. كارِي وَبِي. إم. مانشستر، «قضيتنا في الأراضي الأجنبية»، *ذِي أُوهايو واشِنطُونيَن* (21 شباط 1846): 221. وانظر [كتاب] صموئيل برَايم، *رحلات*، المجلد الثاني: 293 وَ[كتاب] دِي كاي، *صور قملية في تركيا*، 185، 437. «لقد كنتُ في ميناء سمِيرنَا، حيث يمكن مشاهدة براميل رَم نيو إنجلاند ملقاة على رصيف الميناء حاملة خَتم بوسطن»، لاحظ القِس جون بيِيربُونت. «أخبرني رحالة أنه قد شاهده، هناك، في براميل خشبية على ظهور الإبل، في الصحراء العظيمة لشبه الجزيرة العربية». داعياً الكحول بِـ «اللعنة المُقطَرة»، قَرع بِييربُونت بائعي المشروبات الروحية هؤلاء الذين يُؤثِرون حب المال على حُب الناس. *الوثائق الدائمة للجمعية الاعتدالية الأميركية*، المجلد الأول: 144–5.

(2) جَستِن بييرِكنز، *إقامةٌ لثماني سنوات في بلاد فارس* (آندُوڤَر، ماساتشوستس» ألِن، مُورِل آند وُوردوِل، 1843)، 505. كانت تعليقات بييرِكنز حول الاعتدال وبلاد فارس قد طُبعَت في [صحيفة] *ذَا كرِستَين إِكزَمِنَر*». وكانت قد سبقَت إخوتنا المبشرين، الذين وصلوا للتو، بإسبوع واحد، قافلةٌ تحمل مِن بين سموم أخرى من النوع ذاتِهِ ثمانية عشر برميلاً من رَم نيو إنجلاند!... حسناً! فلتضاعف كنائس نيو إنجلاند أعداد مُبشريها إلى هذا البلد، حتى لو كان ذلك لإصلاحِ الشرور التي أوجدها، هنا، رَمُ نيو إنجلاند!» «ثماني سنوات في بلاد فارس»، 34 (آذار 1843): 104.

(3) إلِي سميث وَهاريسِن جِي. أُو. دوَايت، *بحوث... في أرمينيا*، مجلدان (بوسطن: كروكَر آند بروستَر، 1833)، المجلد الثاني: 122. وظفت افتتاحية أرسلت من آلبَنِي، في نيويورك، نُشرت في صحيفة *تِمبَرَنس رِكُورِدَر*، التعليقات المنشورة مؤخَراً لسميث وَدوَايت حول كيف أدت جهود بائعي رم نيو إنجلاند إلى إحباط جهودهما التبشيرية، مُشيرة إلى أن

نظر المُبشرون إلى الرم الذي تصدره بلادهم كمُنافس مُخجلٍ لمشروعهم الإنجيلي. وكان المنافحون عن الاعتدال قد نشروا خبر انطلاق سفن نيو إنجلاند إلى الشرق تحمل الرم والمبشرين على متنها. وبمناسبة إبحار البَرك[1] *سُوزَان جِين*، في العام 1845، جادل محررو [صحيفة] *ماساتشوستس تِمبَرَنس ستاندرد* أنه سيكون من الأفضل لَو لَم تُرسَل السفن والمبشرون أصلاً، مُعللين أنَ «حمولة من الرم سوف تعمل على إيجاد مزيد من الخُطاة القُساة المنبوذين، أكثر من هؤلاء المُبشرين أنفسهم، مهما كانوا موهبين ومُخلِصين، وقد يكون ثمة أثرٌ إصلاحيٌ لهم، فهل ينبغي أن يعيشوا حتى زمن مَتُوشَالَحَ[2] ويعملون بحماسة وَكَد بُولس الرسول»[3]. وعندما كشفت سجلات مكتب الجمارك، في وقت لاحق، أنَ [السفينة] *إمَا إيزيدُور* قد صدرت 5213 غالوناً من الرم رفقة ركابها المبشرين، أكدت صحافة الاعتدال لقرائها، قائلةً: «هل عرفوا ذلك، عما قليل سوف يُدرِك <المبشرون> أنه [قد كان من الأفضل] لَو قُطِعَت أياديهم اليُمنى على أن يذهبوا ضمن تلك الرِفقة»[4]. ساعد جشع أصحاب نفوذ صناعة الخمور على تفسير انتشار الكحولية في أميركا والخارج والأسباب التي أدت إلى عجز دعاة الاعتدال في القرن التاسع عشر عن مأسسه تحريم بيع المُسكرات وتصنيعها. وضعت تجارة الرم في الشرق الأدنى أهداف الرأسمالية الأميركية في نزاع مباشر مع رؤية الإصلاحيين القائلة أنَ الولايات المتحدة هي منارة الاعتدال. وكانت الصلة التاريخية بين تجارة الرم وتجارة العبيد قد ضخّمت، إلى حد بعيد، من الروابط المشتركة لانحلالهما الأخلاقي. حتى إن السلطة السياسية لمنتجي الخمور قد دفعت أحد الإصلاحيين إلى مقارنة سلطتهم ومقاومتهم للإصلاح الديمقراطي بتلك التي يملكها السلطان بنفسه[5]. وتوعّد أحد أوائل المنادين بالاعتدال، قائلاً: «لا تنبغي

الرم كان يُباع إلى الجورجيين مقابل بناتهم. المجلد الثاني (4 حزيران 1833): 25.

(1) البَرك bark: سفينة شراعية بثلاثة أو خمسة صوار كل منها مُربعة الشكل باستثناء الخلفية التي تُكون شكلاً طُولياً. (قاموس أطلس، 112). (المترجم).

(2) لمزيد حول مَتُوشَالَح، أنظر الإصحاح الخامس من سِفر التكوين. (المترجم).

(3) *ماساتشوستس تِمبَرَنس ستاندرد*، المجلد الأول (3 كانون الثاني 1845): 2.

(4) جون بيير بُونت، «المبشرون والرم»، *جورنال أُف ذِي أمِرِكَن تِمبَرَنس يُونِين*، المجلد الرابع (آذار 1840): 42. «كانت البَرك التي أقلتني من بوسطِن إلى سمِيرنَا تنقل حمولةً من رَم نيو إنجلاند»، كتبَ هِنري هَارِس جِسَب في [يومياته]، *خمسة وثلاثون عاماً في سوريا*، مُبيناً أنَ «تجارة هذه الأنواع [من الخمور] قد بذلت ما استطاعت من جهد لتدمير شعب تركيا»، مجلدان (نيويورك: فلِمنغ إتش. رِفِل، 1910)، المجلد الأول: 120.

(5) «إن لم يكُن لِأجل استخلاص فائدة من فعّاليةٍ ظاهريةٍ في خدمة القضية عبر ذلك المسار، يتوجب علينا أن نلتمسَ [ذلك] من السلطان الأعظم، على نحو عقلاني، نيابةً عن الديانة المسيحية». «إكس. وَاي».، «الطريق إلى =

محاكمة المسلمين» في مقابل الولايات المتحدة التي رفض مواطنوها التضحية بعادتهم في شُرب الخمر، في حين كان المسلمون قادرين على اجتناب ذلك رغم «امتلاكهم لِبُلدان تُنتج العنب وافراً وخالياً من أي عيب»[1]. كان استخدام الاستقامة التركية هذه، كنقد موجه ضد جشع الممارسة الرأسمالية الأميركية، واحداً من الاستخدامات التي أكدت عليها الإسلاموية المقارَنة. في الواقع، باتت النزاهة التركية تُعرَف كمثال [في النزاهة]، يُعوَل عليه، لدرجة أن دلالة بعينها قد بشرت بمقولة «صادق الوعد مثل تركي». فعلى سبيل المثال لا الحصر، نشرت *هَنتس مِيرتَشنتس ماغازين آند كُمِيرشَل رِيڤيو* نادرةَ «نزاهة التركي التجارية»، والتي استقتها من سرديات رحلات وصفت كيف أعاد أحدُ التجار مبلغاً من المال إلى مُشترٍ منديلٍ مُطرز لأن البائع لم يُسَاوِم على سعره الأولي الباهظ. ثم اختتمت المقالة قولها: «ليسوا قِلة، مِن بين مسيحيينا المُفتَرَضين، أولئك الذين قد يتعظون مِنَ المُؤمنين بالقرآن»[2].

لم تُلاحظ سرديات الرحلات وجود الرم الأميركي في العالَم الإسلامي فحسب، وإنما روت، بحزن عميق، عن الضرر الذي كان يُسببه لشعوب آسيا الغربية. وتوصلت مقالة نُشرت في *أَمِركَن كوَارتِرلِي تِمبَرَنس ماغازين* إلى الاستنتاج القائل أنَ «مثابرة بائعي الرم وقوة أمثولة الشر قد تغلبتا، أخيراً، حتى على أتباع محمد»[3]. قَص إيه. إيه. رَايت، أحد المبشرين المُرسلين إلى بلاد

= إنجاز ذلك»، *جورنال أُف ذِي أَمِركَن تِمبَرَنس يُونِين*، المجلد الثاني (كانون الثاني 1838): 4-5. وفي إحدى عظاته، وجه سولمون سَاوثوك سهام نقده اللاذع إلى «الأرستقراطية الثرية»، حيث لا يعدو «الاستبداد التركي والروسي [أمام جبروتها] سوى غيوم خفيفة في الأفق، أو بُقَع صغيرة سوداء على شمس الحُرية». *خطبَةٌ أُلقيت. إثر دعوة رسمية. في الكنيسة البروتستانتية الهولندية، بنيو-سكوتلاند، في الرابع من تموز لسنة 1838* (آلبَني، نيويورك: ألفرد سَاوثوك، 1838)، 34. وفي وقت لاحق، صور ناقد آخر المحاولة الباعثة على السخرية لإنقاذ المخمورين، دون التفكير ببائعي الكحول، عبر وصفه لمشهد من معركة نَاڤَارِينُو، إبان حرب الاستقلال اليونانية، عندما أرسلت أساطيلُ الحلفاء، بعد تدميرها لقوات البحرية التركية، قواربَ لإنقاذ القِلة التي نَجت من تلك القوارب المُدمَرة: «فَحِين عَم الأذى والدمار جَمَعنا الحُطام». القِس صموئيل وُولكَت، في *وقائع المؤتمر القومي الاعتدالي السادس* (نيويورك: ناشونال تِمبَرَنس صُوصَيَتِي بَبلِشِنغ هَاوس، 1868)، 29.

(1) وليام وِلس، *خطابٌ أُلقِيَ أمام جمعية نيو بدفُورد للمساعدة في القضاء على إدمان المُسكرات... 4 كانون الثاني. 1819* (نيو بدفُورد، ماساتشوستس: بنجامين لِندسي، 1819)، 17.

(2) «نزاهة الأتراك التجارية»، *هَنتس ماغازين آند كُمِيرشَل رِيڤيو*، المجلد 31 (تشرين الأول 1854): 520؛ مُجتزَأة من [كتاب] وَارنغتِن دبليو. سميث، *سنة مع الأتراك أو صور قلمية لرحلات في المناطق الأوروبية والآسيوية الخاضعة لمُلك السلطان* (نيويورك: رِدفِيلد، 1854)، 180؛ كما أعيد طبعها في «المسألة المشرقية»، *ذا لِفنغ إيبج*، المجلد 41 (17 حزيران 1854): 547.

(3) «الحد من التأمين على سُفن حركة الاعتدال»، *أَمِركَن كوَارتِرلِي تِمبَرَنس ماغازين*، المجلد الرابع (تشرين الثاني =

فارس، نادرةً حول كيف لم تَحُل الأمثلة التوضيحية الهائلة التي أوردها [كتاب] *تشريح السُكر* [للحالة التي تكون عليها] معدة المخمور من السقوط المفاجئ لمسلم يتحدر من «عائلة رفيعة الشأن»، فيما لم تكُن [تلك النادرة]، بالنسبة إلى كثيرين، سوى تأكيد على إيمانهم بالحكمة الاعتدالية التي جاء بها محمد. وفي حين أن رَايت كان قلقاً تجاه الاعداد المتزايدة من المسلمين الذين يعاقرون الخمر، إلا أنه كان أكثر حزناً جراء سُكر النساطرة المسيحيين خلال فترة عيد الميلاد. «إن المسلمين يضطهدونهم»، جزم قائلاً، «ولكن الاسراف في الخمر يضطهدهم على نحو أعظم»[1]. كما حمل دعاة الاعتدال الأميركيون تصدير الكحولية alcoholism المسؤوليةَ عن سقوط السلطان الأعظم، محمود الثاني نفسه، الذي شغف بالخمرة حتى تسببت في وفاته[2]. «ما الذي فعلته نيُو إنجلاند برأس الإمبراطورية التركية؟» صرح جون بِييربُونت الفَزِع، في [مقالته] «الرم والمبشرون»، والتي أعيد طبعها لأكثر من أربعين عاماً، مُنحياً باللائمة على مواطنيه لتحويلهم السلطان محمود الثاني إلى سكير قدم إلى رعيته مثالاً يُحتذَى به في الإدمان على المُسكِرات. «بات من المعروف لتلك الشعوب من أية الشواطئ قَدِمَ هذا الطاعون- بلى، ويعرف الإسلاميون الذين يجتنبون الخمر إلى مَن سوف يوجهون أصابع الاتهام على الدمار الذي خلفه»، أقر بِييربُونت، «فهلا نُوقف تلك الرائحة الكريهة المنبعثة من أرضنا المليحة هذه والتي تسد مناخر الشعوب؟»[3]. ولقد تجلت واحدة من مفارقات

= 1834): 38-9.

(1) «رسالة من إيه. إيه. رايت إلى أمين سر الاتحاد الأميركي للاعتدال، أُورومِيا، بلاد فارس، 19 كانون الأول 1844»، *ماساتشوستس تمبرَنس ستاندرد*، المجلد الأول (26 أيلول 1845): 1. كان كتاب الأمثلة التوضيحية تلك هو *تشريح السُكر* الذي ألفه روبرت مَاكنِش (نيويورك: دِي. أَبلتِن، 1835).

(2) ألقى أحد التقارير باللائمة على الأطباء الألمان الذين تم تسريحهم بعد وفاته، و«الذين كانوا السبب في تفاقم مرضه حين سمحوا له بتناول جرعات كبيرة ومتواصلة من الكحول». «شؤون في الشرق»، *نايلز ناشونال رجِستَر*، المجلد 57 (31 آب 1830): 14. وانظر «رسالة من السيد شُوفلَر إلى الدكتور إدواردز المبجل، 19 كانون الثاني 1837، *جورنال أُفْ ذي أمِرِكن تِمبرَنس يُونين*، المجلد الأول (أيلول 1837): 140.

(3) القِس جون بِييربُونت، «الرم والمبشرون»، *ينبوع الاعتدال*، 212-15. وَوُجِدَت، أيضاً، في *الوثائق الدائمة للجمعية الاعتدالية الأميركية*، المجلد الأول: 386 وَفي *الموسوعة الاعتدالية الأميركية في التاريخ والسيرة والنادرة والمثال التوضيحي*، تحرير جيه. بي. وِيبكلِي (ناشونال تِمبرَنس صُوصَيتِي آند بَبلِشِنغ هَاوس، 1875)، 144-5. وبعد نحو خمسة عشر عاماً، أخبرت [الصحافة] الشباب الأميركي أنَ عبدالمجيد الأول، ابن السلطان، قد اتعظ من إسراف أبيه فأعلن، ثانيةً، تحريم الكحول، الأمر الذي أدى إلى سَكب ما تعادل قيمته مليون قِرش من النبيذ في البوسفور. أسبغت ولاية مِيِن على الزعيم التركي، جراء ذلك الفِعل، لقبَ «سلطان القانون». *يُوثْز تِمبرَنس آدفُكِت*، المجلد 15 (1 آذار 1854): 12.

انفتاح الإمبراطورية العثمانية على تأثير «الحضارة» الغربية، في ثلاثينيات القرن التاسع عشر، في انتشار الكحولية بين شعوب الشرق الأدنى نتيجةً لاستيراد المشروبات الروحية من موانئ الولايات المتحدة.

ومع ذلك، لم يكُن من الضرورة تصدير الرم الأميركي مباشرة إلى الشرق الأدنى كي يعيث فساداً بالمسلمين. كان أحمد بن نعمان، مِن عُمَان، أحدَ المسلمين القلائل الذين زاروا الولايات المتحدة، في حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية، حيث رست سفينته ***السلطانة***، في نيويورك، سنةَ 1840، بطاقم من خمسين بحاراً، بعد إبحارها من مسقط وزنجبار. وبما أنها أول سفينة عربية تزور الولايات المتحدة، فقد تسبب منظر أفراد طاقم ***السلطانة*** بإثارة مشاعر عضب عارم بين حشود الحضريين التي اجتاحت مكان رسُوها واقتفت طرق سيرهم على الشاطئ[1]. روت [صحيفة] ***نَايلز ناشونال رجِسْتَر*** قصةَ كيف قام البحارة باستدراج أحد البحارة العَسكَرِيين lascar [2] إلى إحدى الحانات وتقديم بعض الخمر إليه. وعندما نكص البحار المخمور مترنحاً إلى سفينته، جابَهَهُ «مسلمٌ كهل وقور»، شاجباً: «أيها البائس! إن كنتَ ستستمر على هذا المنوال، فإنك سَتَنحَط، عما قريبٍ، مثل مسيحي». ثم أضاف الراوي الإجابة التالية المعبرة عن الاستياء، قائلاً: «يا لهذا المديح الموجه إلى «أكثر الشعوب تحضراً على وجه البسيطة»»[3].

وكانت مثل تلك الحوادث قد اخترقت مزاعم التفوق الحضاري الأميركي، مُوحية أن بعض المسلمين قد وازنوا بين المسيحية والسماح بشرب الكحول. «عندما يرى الإسلاميون رجلاً مخموراً»- أكد سِلفِستَر جَد، الروائي المنافح عن الاعتدال، «فإنهم يقولون إنه قد

(1) وللحصول على صورة شاملة لهذه الزيارة وقرينتها التاريخية، أنظر «بعثة أحمد بن نعمان إلى الولايات المتحدة في العام 1840، رحلة *السلطانة* إلى مدينة نيويورك»، لِفريدريك هيرمَن إيلتس، *إسِكس إنستِيت هِسْتِرِكَل كُلِكشِنز* [المجموعات التاريخية لمعهد إسِكس]، المجلد 98 (تشرين الأول 1962): 219–77.

(2) البحارة العسكريون: البحارة الهنود، أو الهنود الشرقيون، الذين كانوا يعملون على متن السفن الأوروبية. مِن lashkar الأوردية (جيش، مُعسكَر)؛ ومِن العَسكَر (al - askar) بالعربية، بحسب *وِبستَر ثيو وُورلد دِكشِنَري*. يذكر قاموس *أطلس* أنَ lascar تعني اللَسكَرِي: بحار هندي أو جندي مِدفعية أو عسكري؛ وكذا، (اللَسكَري)، يوردها قاموس *المورد*. (المترجم).

(3) «أحمد بن عُمَان»، *نَايلز ناشونال رجِستَر*، المجلد 58 (23 أيار 1840): 179. وتم نشر روايات لهذه الحادثة في الصحافة المحلية. أنظر مقالة «بعثة أحمد بن نعمان» [التي أوردتها صحيفة] *نيويورك سِغنَل* (والتي استشهد بها إيلتس)، 242 وَ9؛ *نُورث أمِرِكَن آند ديلِي آدفَايزَر* (16 أيار 1840)؛ *وَذا بروكلِين ديلِي ثيوز* (22 أيار 1840).

ترك محمداً وذهب إلى المسيح»[1]. ولاحظ أحد المبشرين أنَ قساوسة الأرمن كانوا يضايقون المسيحيين الذين لا يشربون الخمر، قائلين لهم: «عليكم احتساء النبيذ لِأن المسيح باركه قائلاً: هذا هُوَ دمي[2]؛ فكلما احتسينا المزيد كان ذلك أفضل. ليس مسيحياً، بل مُسلماً، مَن لا يحتسي النبيذ»[3]. وعلى الرغم من انخفاض معدل استهلاك الأفيون وتصديره في تركيا، مثلما لاحظ ذلك بعض المعلقين، فإن «المشروبات الكحولية المسيحية» من الرم والجِن قد أصبحت من السلع التجارية الأساسية المستوردة[4]. وتمثل هذا الربط بين المسيحية والإدمان على المُسكرات في نادرة، أعيد نشرها، تتحدث عن «مخمور مسلم» ربطَ بِبَغلٍ، مُرتدياً قبعة أوروبية غَصْبَاً، ثُم سِيقَ، رفقة كلبٍ، ليطوفَ شوارع القسطنطينية، وبعد أن تم حلق شعر رأسه بذات الموسى التي حُلِقَ بها شعر قَفَا الكلب، أُلقيَ في مياه البوسفور[5].

وكان أحد الأسباب الأخرى التي دفعت المسلمين إلى معاقرة الكحول ماثلاً في التفسير القائل إن القرآن لم يُحرم، صراحةً، سوى الخمر. كانت الخمر قد تحولت، منذ قرون –في بعض التقاليد الصوفية– إلى رمز للروحانية المُنزَهة عن كل سُوءٍ[6]. ولقد دفع هذا الغموض حول حالة المشروبات الروحية القوية غير المُخَمَرة بالكثيرين إلى تفضيل شرب الخمر، مما كان له بالغ الأثر في «قَلب النظام الطبيعي للإجرام criminality»، وفقاً لأحد المراقبين الأميركيين[7]. وكان يُقدم إلى الرحالة، أو المواطنين «الكوزموبوليتانيين» الذين فسروا القرآن، على نحو بالغ الدقة، لصالح شهيتم [إلى الشراب]، شراباً كحوليا مُقطَراً، ذا أصل محلي، يُسمى الراكِي rakee أوِ العَرَق arrak. جادل جيمس إي. دِي كَاي أنَ الراكي الـ «مُغوي» قد أحبط «نوايا محمد الحكيمة والخَيِرة» لأن الأتراك لم ينظروا إلى [الراكي]، على نحو متواصل، «بذات

(1) سِلفِستَر جَد Judd، *خطبة تتناول عِلَل إدمان المُسكرات وطُرق الشفاء منها. أُلقيت في 2 شباط 1845* (أوغُوستَا، وليام تِي. جونسن، 1845)، 7.

(2) «ثُم أخذَ الكاسَ وَشكَرَ وَأعطاهُم، فَشَرِبُوا منها كُلهم. وقالَ لَهم: «هذا هُوَ دَمِي..». [مُرقُس 14: 23–24]. (المترجم).

(3) *ماساتشوستس تمبَرَنس ستاندرد*، المجلد الأول (10 تشرين الأول 1845): 2. وانظر «الاعتدال المُحمدي»، 132.

(4) *ذَا ترو وَاشِنطُونيَن آند مَارثَا وَاشنطن آدفُكِت*، المجلد الثاني (6 آذار 1844): 4.

(5) «المخمور المحمدي»، *موسوعة الاعتدال الأميركية*، 116–17.

(6) كاثرين كوينِي، *الخطاب البلاغي للامتناع عن المُسكرات: الخمر في أيام الإسلام الأولى* (آلبَنِي، نيويورك: صَنِي برس، 2001).

(7) هُورَاشيُو سَاوثغييت، *حكاية رحلة*، المجلد الثاني: 344؛ أعادت *جورنال أُف ذِي أَمِرِكَن تِمبَرَنس يُونيَن* طَبعها (أيلول 1840): 130–2.

الفَزَع الوَرِع الذي صاحب نظرته إلى كأس خمر وافر»[1]. وكان الأميركيون الآخرون، الذين نَشدوا أمثلةً على الانحلال التركي، قد شعروا بالرضا لتحوُلات المسلمين تجاه املاءات دينهم. فعندما أطلق واشنطن دبليو. سميث على سرديات رحلته، في العام 1854، اسمَ *سنة مع الأتراك*، جادل باحتمالية أن يصبح تواجد المشروبات الروحية المُقطَرة في تركيا «قوةً <تهكمية> مُتنقلة» لانبعاث تركيا من جديد، وذلك من خلال لفت انتباه المسلمين إلى المسيحيين الذين كانوا يديرون حوانيت بيع المشروبات الروحية، ومِن ثَم القضاء على قوة أحكامهم الدينية المُتحيزة[2]. وعلى الرغم من ذلك، كان يُنظَر إلى الأتراك بإعجاب، على نطاق واسع، لكونهم «أكثر الأمم اعتدالاً على وجه الأرض»، حتى مِن جانب أولئك الذين استخَفوا بالنظام الديني الذي علمهم [ذلك الاعتدال]، كما وجد المعلقون الأميركيون اجتناب المسلمين الخمر حالةً مُتقدمة في التغلُب على المشاكل الناجمة عن الإدمان العمومي على المُسكرات في سراديب [تخزين] البيرة وحانات بيع الجِن الناشئة في المناطق الحضرية في الولايات المتحدة. فإذا كان تحديد طبيعة التحريم القرآني للخمر مسألةً شائكة بالنسبة إلى المسلمين، فإن الصعوبات التي واجهها المسيحيون –في مسعاهم القائل أنَ شُرب الكحول ممارسة مارقة– كانت أعظم. ورغم كل ذلك، فإن الأناجيل الكِتابية تُخبِر عن تحويل يسوع المسيح الماءَ خمراً بِعُرسٍ في قَانا الجَلِيل– كما لم يَسعَ المنافحون عن الاعتدال إلى تحويل [عُرف] شُرب الخمر إلى [عُرف] لشرب الماء، أو على الأقل المجادلة أنَ معجزة المسيح لم تسمح بأي وقت للتخَمُر[3]. وفي العام 1830، جادل أحد المتحدثين أمام جمعية مبكرة أُطلق عليها اسم *جمعية ماساتشوستس للقضاء على إدمان المُسكرات*، قائلاً: «نشربُ «الخمرَ/ التي تُبهِجُ لا التي تُسكِر»، سائرين على النهج الرسولي «بِشُرب القليلِ من الخمر»– وَلِمَ لا؟ لسنا مُسلمين! ولا مِن شعائرَ خُرافيةٍ لدينا»[4].

(1) دِي كَاي، *صور قلمية في تركيا*، 326.

(2) سميث، *سنةَ مع الأتراك*، 107–8.

(3) إشارة إلى أن الماء المتحول خمراً على يد المسيح لم يمر بعملية التخمر التقليدية اللازمة لصنع الخمر. (المترجم).

(4) جميس ترِيكُوثِك أُوستِن، *خطاب أُلقي أمام جمعية ماساتشوستس للقضاء على إدمان المُسكرات* (بوسطن: جون إتش. إِيستبِيرن، 1830)، 24. وتم تبني هذا الموقف، في أقصى درجاته تطرفاً، في تبادل للآراء حول «الفضائل الجديدة للخمر»، والتي جادلت أنَ تقدم أوروبا ناجمٌ عن معاقرة الخمر فيما أدى زُهد المسلمين بها إلى تخلفهم. شن رئيس تحرير *جورنال أُف هِلث* [مجلة الصحة] هجوماً شديداً على هذا الموقف، مؤكداً أنَ دُونِية inferiority المسلمين كانت نتيجة «الرذائل المتأصلة في دينهم، وليست بسبب اجتنابهم الخمر»، ومِن ثَم أقر أنَ المسلمين كانوا، ذات مرة، =

= من «أكثر <شعوب حوض المتوسط> كِيَاسة». وبعد إشارتها إلى تنامي معدل استهلاك الكحول في الأراضي العثمانية،

وبعيداً عن القَمع المُجرد لإدمان المُسكرات – ونحو تعزيز الامتناع التام عن معاقرة الخمر الذي بلغ ذروته بإقرار «قانون مِين» سنةَ 1852– مثلت حركةُ الإصلاح الاعتدالية ما سماه أحد المؤرخين «التحوُلَ من الدفاع عن الفضيلة المسيحية إلى الإصرار على تحريم اجتماعي [لإدمان الكحول]»[1]. وعد بعض الذين يعاقرون الخمر من الأميركيين إلى أن اجتناب المسلمين الكحول قد دفعهم إلى الانعماس في المُنشطات البديلة التي لم تجعلهم مدمنين عليها فحسب، بل صورتهم على نحو خُنثَوي effeminate.[2] عبر كثيرون من الأميركين الذين يعاقرون الخمر عن امتعاضهم جراء تقييد حرياتهم المدنية، خاصة لاعتقادهم أنَ شُرب الكحول، دون إسراف، حرية كَفِلها الكتاب المقدس. وكانت حقيقة أن بُولُس الرسول قد نصح المسيحيين بـ «أخْذِ قليلٍ من الخَمر»[3]، للحد من مشاكل [عُسر] الهَضْم، قد أثارت جدلاً واسعاً ضمن حركة الاعتدال نفسها. فيما أكد بعضهم أن ذلك لا ينطبق سوى على «الخمر الخالصة» أو عصير العنب غير المُخَمَر، ولم يُوصَف سوى لأغراض طبية فحسب. جادل بعضهم الآخر أنَ ذلك التعصُب في الامتناع التام عن المُسكِرات teetotalism كان [نزعةً] غير مسيحية، بل إسلاميةَ الأصل. ومثلما شن مؤيدو العبودية الجنوبية هجومهم المعاكس على المنادين بمبدأ إبطال الرق من خلال الاستيلاء على الإسلاموية [وتوظيف طرائقها لخدمة أغراضهم]، شَبَه معارضو الامتناع التام عن المُسكرات – بالطرائق ذاتها– إصلاحيي الاعتدال المُتطرفين بأتباع الإسلام. صورت مناظرة مثيرة للجدل، عقدت في الجمعية الاعتدالية لولاية نيويورك، الاستخدام المُركَب لصور الاعتدال التركي داخل الخطاب البلاغي المؤيد لتحريم المُسكرات[4].

تختم افتتاحية المجلة كلامها، مؤكدةً: «نعتقد أنه من الصعب العثور على شخص جسور بما يكفي للجزم أنَ قوة المسلمين أعظم [من قوتنا]، وأن تجلياتهم الفِكرية هي مِن طراز أسمى، وأن أمر تحريم القرآن للخمر هو أمر مُستخَفٌ به ومنتهكة حرمته على حد سواء». «الفضائل الجديدة للخمر <مِن ***جورنال أُف هِلث***>»، ***عبقرية الاعتدال. الخير والمنافع عن قضايا الشعب*** (9 شباط 1831): 1.

(1) فُلَر، ***الخمر والدين***، 84–5. وانظر، على سبيل المثال، «قانون مِين للمشروبات الكحولية»، ***ذَا يُونَايتِد ستيتس دِيمُكرَتِك رِيڤيو***، المجلد 30 (أيار 1852): 449–56.

(2) «استخدام المُنشطات وسوء استخدامها»، ***بتنمز مَنثلي ماغازين***، المجلد السادس (تشرين الثاني 1855): 538؛ «قانون المشروبات الكحولية»، ***ذَا يُونَايتِد ستيتس دِيمُكرَتِك رِيڤيو***، المجلد 30 (أيار 1852): 532.

(3) «لا يَكُن شرابُكَ الماءَ فِيمَا بَعدُ بَل خُذ قليلاً مِنَ الخَمرِ مِن أَجلِ مَعِدَتِكَ وَأمراضكَ المُتَواتِرَةِ». رسالة القديس بُولُسَ الأولى إلى تِيمُوثَاوُسَ، الفصل الخامس، الآية 24. (***الكتاب المقدس***: بيروت، دار الشروق، أيلول 1986): العهد الجديد، 371. (المترجم).

(4) صموئيل مَايلز هُوبكِنز، «مراجعةٌ لرسالة الدكتور واشنطن»، ***مخاطباتٌ حول التفكير القويم الملائم للاعتدال*** (جينيف،

وكان القاضي صموئيل مَايلز هُوبكِنز – أحد منتقذي الاعتدال، من غرب نيويورك، عارض حظر الخمر– قد خالف رواية حماسية لأحد ضباط البحرية الأميركية [نُشرت في صحيفة] *أَمِرِكَن تِمبَرَنس إِنتِلِجِنصَر* صورت أمر محمد بتحريم الخمر بوصفه «دستوراً مفيداً» ساهم في استقامة المسلمين وبسالتهم. تحدى هوبكنز هذا التقييم في مراجعة نشرها بنفسها بعد أن رفض المُحررون نشر رده. قدم الهجوم العنيف المضاد الذي شنه هوبكنز أدلةً على ازدواجية سلوكيات المسلمين (بما في ذلك الإدمان على الأفيون)، ولأن المسيح أقر شُربَ الخمر– بتصنيعها وجعلها أحد عناصر الشعائر الدينية– فيما حرمها محمد على نحو صريح، فقد جادل [هُوبكِنز] أن حركة الامتناع التام عن المُسكرات، واحتفائها بـ «حكمة <النبي> الفذّة»، كانت بدافع من روح الإسلام.

وعندما ساق هوبكنز هذه الحجج في اجتماع للجمعية، رد عليه خصومه، قائلين:

> *لقد أخبرنا السيد <هوبكنز> أنَ محمداً أكثر رفعة من مسيحنا المُخلص عبر الجدل الذي ساقه ضد تحريم الخمر. لم نؤمن قطُ بصدق دوافع الدجال؛ ولكنه امتلك الحصافة لمواجهة بعض النزعات الفِطرية تجاه الخمر في ذات الوقت الذي صان فيه، ببصيرة عسكرية، جيشَه الإكليركي من استخدام مادة تصيب [شاربها] بالضعف الشديد. ها نحن نرد التهمة من جديد. لقد مجدوا محمداً.*

كان موقف هوبكنز يُعبر عن رأي الأقلية، واتضح ذلك عندما صوت الحاضرون على تأجيل المناظرة إلى يوم الإثنين اللاحق، في منطقة شلالات نياجارا، حيث سيناقش إدوارد كِيرك، القِسُ الممتنع عن معاقرة الخمر، المسألةَ معه «حتى ينهكه صوت الماء البارد»[1]. وعلى

نيويورك: جون سِي. مِرل، 1836)، 53–64؛ «رسالةٌ من الدكتور واشنطن، أحدُ أفراد البحرية الأميركية»، *أَمِرِكَن تِمبَرَنس إِنتِلِجنصَر*، المجلد الأول (تموز 1834): 1.

(1) «طبعة خاصة: رواية أحداث اجتماع الجمعية الاعتدالية لولاية نيويورك في بَفَلو»، *أَمرِكَن تِمبَرَنس إِنتِلِجَنصَر*، المجلد الثاني (آب 1835): 3. (أُعيد طَبعها، في أيلول، لتحتل كامل العدد رقم 9). كما رفض أحد سكان نيو إنجلاند المعارضين لتحريم المُسكرات تطرق قانون مِين التحريمي مُجادلاً بمنطق عكسي أنَ تحريم محمد لمعاقرة الخمر قد استنزف «رجولة» المسلمين وحولهم إلى «خُنثَوِيين» منغمسين في الملذّات مما تسبب في انحطاطهم كـ «عِرقٍ» [سام]. *مِدَكُ البندقية مكسوراً؛ أو. الكتاب المُقدس، التاريخ، والحِس الجَمعِي لصالح الاستخدام المعتدل للمشروبات الروحية* (بوسطن: =

الرغم من أنه قد تم إسكات صوت ذلك الموقف للحظة، إلا أن تلك المجادلة كانت قد ظهرت إلى العَلَن خلال حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية. ففي العام 1841، تحدى القِس جوزيف مَاكارِل الموقف الداعي إلى الامتناع التام عن المُسكرات، مجادلاً أنَ أولئك الذين يؤيدونه إنما يُجدفون على الله حين يعلنون أنَ القرآن أسمى من الإنجيل[1]. وكان الهدف الرئيس لمقالة نُشرت في *أميركن تمبَرنس ماغازين*، بعد نحو عشر سنين، مجابهةَ الـ «العبثية الرهيبة» [القائلة] أنَ الامتناع التام عن المُسكرات كان «متعارضاً، من حيث المبدأ، مع عبقرية المسيحية، ومتناغماً مع دين النبي محمد وقرآنه». سرد المؤلف عن «الأصل المُحمدي» الشرير للكحول، مُتهماً النبي بسرقة فكرة الاعتدال من أمثال Proverbs سليمان، وفرضها بالقوة مع «استبداد صارم مُستعبِد للنَفس» متعارض تماماً مع الحرية العقلانية للإصلاح الاعتدالي المسيحي[2]. واصل منتقدو الإصلاح [هجومهم] بعزم وعناد. شن القِس إدوارد يُوشِيا ستِيبرنز هجوماً عنيفاً على [رواية] هَارِيت بِيتشَر ستُو، *كوخ العم تُوم*، لتأكيدها على «الروح المعادية للمسيحيةِ... [وَ] لِإصلاحاتِ وقتنا الحاضر الأخلاقيةِ المزعومة»، مُضيفاً أنَ «تعاطفاتها ليست مع المسيح، وإنما مع «النبي»». حتى أن حركة الاعتدال- أكثر تلك [الإصلاحات] جدارة بالتصديق، على نحو ظاهري- هي [حركة] محمدية، وليست حركةً مسيحية»[3].

لم يُوقِف ذلك النقد تيار إصلاحيي الاعتدال الذين كرسوا جهودهم لتخليص الأُمة من شيطان الكحول. سعى المنافحون عن اجتناب المُسكرات إلى استبدال رذائل معاقرة الخمور بفضائل مشروبات بديلة أسرفوا في تعداد محاسنها. في الواقع، ذهب بعض الممتنعين عن الخمر إلى أبعد من ذلك حين استعاضوا بعصير العنب أو دبس السكر والماء عن خمر العشاء الرباني. وكان تعذُّر الحصول على ماءٍ نقي في مناطق الازدحام المتزايدة للمُدن أحدَ عديد الأسباب التي دفعت بقاطني المناطق الحضرية، في حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية، إلى شرب الكحول. احتفى كثير من مؤيدي الاعتدال بالفضائل الطبيعية للمياه النقية، مُصورِين تلك الرموز

= ألبرت كُولبِي، 1859)، 156–7.

(1) القِس جوزيف مَاكارِل، *اعتدال الكتاب المقدس: في ثلاث محاضرات* (نيُوبيرغ، نيويورك: ديفِد إل. برَاودفِت، 1841)، 18–19، 22–3.

(2) «المسيحية والمُحمدية»، *ذِي أمِركن تمبَرنس ماغازين*، المجلد الثاني (1851): 300–3.

(3) القِس إي. جيه. ستِيبرنز، *ملاحظات حول كوخ العم توم: بوصفها جواباً منطقياً على مزاعمها واستدلالاتها ضد العبودية كمؤسسة اجتماعية* (فيلادلفيا: لِبنكُت، غرَامبُو آند كومباني، 1853)، 135–6.

الريفية، كمضخّة القرية والدلو البلوطي العتيق، على نحو رومانتيكي. ولتشجيع الأميركيين، بصورة أفضل، على ممارسة شرب الماء، أضفى مؤيدو الاعتدال بُعداً استشراقياً على الواحة oasis عبر الاحتفاء بالأنهار الرائقة لجنة عدن، وبالماء المُنفَجِر من الحجر الذي ضربه موسى [بعصاه] قرب سيناء، وبالبئر الذي وجده إسماعيل وهاجر في الصحراء، وبأمثلةِ الامتناع عن شُرب الخمر، واستبداله بالماء، لدى شعوب من الشرق الأدنى كالركَابِيين[1] والمُوآبِيين[2]. لقد احتفت هذه الخطابات البلاغية بالصلابة الجبارة لشاربي الماء المشرقيين كوسيلة لتحدي رجولة مدمني الخمر الغربيين occidental. «عرب الصحراء هم من بين أشد أجناس البشر قدرةً على الاحتمال، يقاسون التعب الأشد، تلفحهم الشمس الحارقة، ولا يعتادون إلا على شُرب الماء»، جادل أحد الأطباء في مقالة حازت على إحدى الجوائز التي تمنحها حركة الاعتدال[3]. وزعم خطاب آخر، قائلاً: «يُقَال أنَ الحمالين في القسطنطينية... والذين لا يشربون سوى الماء، يحملون أحمالاً لا يستطيع... شاربو الخمر، من أبناء كولومبيا، احتمالها للحظة واحدة»[4]. نظم جون غرِيينلِيف وِتيَر قصيدة سماها «شيطان الخان Khan» صورت الكحولية كأحد أشكال الاستحواذ الشيطاني الذي يمارسة جِنيٌ شرير لا يمكن التغلب عليه إلا باجتناب الخمر وشرب الماء. «أطفئ بالماءِ النارَ التي فيكَ، / واغمُر بالماءِ شيطانكَ الصغير»،

(1) «... اِذهب إلى بيتِ الركَابِيين وكلِمهم، وادخل بهم إلى بيتِ الرب إلى أحدِ المخادع واسقهم خمراً..وجعلتُ أمامَ بني بيتِ الركابِيين طاساتٍ ملآنةً خمراً وأقداحاً، وقلتُ لهمُ: «اشربوا خمراً». فقالوا: «لا نشربُ خمراً، لأنَ يُونَاداَبَ بنَ رَكَابَ أبَانَا أوصَانَا قائلاً: لا تشربوا خمراً أنتم ولا بَنُوكُم إلى الأبد». إرمِيَا، 35: 2، 5–6 (المترجم).

(2) احتوت تَرويسَة [صحيفة] *تمبَرنس يونِنز آدفُكِت* على رَسم لهاجر وإسماعيل رفقة قصيدة تحتفي بالطريقة التي صان بها «الماء العذب البارد» وعدَ الله لإسماعيل. وكانت منظمة اعتدالية، تُدعى *أخويةُ الركَابِيين المستقلة*، قد حشدت أعضاءها في «خِيَام» و«مُخيمات». [إشارة إلى وصية يُونَاداَبَ بنَ رَكَاب لِبَنيه أنَ يسكنوا الخيام كل أيامهم. أنظر سِفر إرميا، 35: 7 (المترجم)].

(3) روبن دِي. مُوسِي، دكتوارة في الطب، *مقالة حول المشروبات الروحية (فازت بجائزة)، وبدائلها كوسيلة لإنعاش الصحة* (واشنطن، واشنطن العاصمة: دَف غرِين، 1837)، 42.

(4) توماس جي. فِسندِن، *خطاب ألقي أمام جمعية تشارلزتاون للاعتدال، 31 كانون الثاني، 1831* (تشارلزتاون، ماساتشوستس: وليام دبليو. ويِيلدِن، 1831)، 15. وكانت هذه الصورة حول القوة الأسطورية للحمالين الأتراك صورة مثابرة. تشير مقالة في دورية اعتدالية، نُشرت في سِنسِنَاتي، حملت اسم *ذَا كروسِيِدَر* [الصليبي] إلى أن: «الحمالين الأتراك، في القسطنطينية وسميرنا، مُمجدون لِقوتهم»، مستشهدةً بقول عامل إصلاح آلاتٍ من مانشستر زعم قائلاً: «لا شك أنَ بحارة القسطنطينية، وناقلي الماء فيها، هُم – في رأيي – أفضل الرجال في أوروبا، بالنسبة إلى نموهم البدني، وجميعهم من شاربي الماء». «أيكون الرجال أشداء بلا مشروبات مُسكِرة؟». *ذَا كروسِيِدَر*، المجلد الثالث (حزيران 1858): 29.

ينصحُ حمزة الصوفي (وهي أمثولة حفظها الخان عن ظهر قلب) مُكرراً إياها على لوح فيقرأ تلاميذه: «أَغرِقْهُ يا ابنَ الإسلام!، فَالرقْيَةُ / التي سوف تحفظكَ تكمنُ في حَوضِ الماءِ وفي البئر!»[1] فعبر تحويل الماء المُجرد إلى طلسم مقدس للعافية الروحية، هدف ذلك الخطاب البلاغي إلى تحدي الوهن الزائف المرتبط بالمادية الطبية. ساهم اضفاء طابع رومانتيكي على الماء، متلازماً مع الجرعة العالية من الكحول والأفيون التي تحتويها العقاقير الطبية، في الرواج الشعبي الهائل لنزعةِ العلاج المائي التجريبي hydropathy، أو التداوي بالماء، في إربعينيات القرن التاسع عشر[2].

أما بالنسبة إلى غير المفتونين بغُدران الماء البارد، فإن شُرب القهوة – المشروبِ الآخر ذي الأصل العربي نشأةً واسماً– قد أصبح بديلاً مُرضِياً[3]. وكان تغريب exoticization شُرب القهوة قد تعارض مع الخطاب البلاغي العنيف الذي صور الكحول على نحو شيطاني، وهو تحوُل تناغم مع صعود الاستشراق الرومانتيكي كمشروطية متناقضة لإدراك العالم الإسلامي. فخلال ذات السنوات التي كانت فيها إيديولوجية الاعتدال تساعد على الحَد من تناول الكحول على الصعيد القومي، فإن استهلاك القهوة قد تزايدَ بمعدل عكسي مُتضاعِفاً من نحو 20 مليون باوند في 1820 إلى أكثر من 90 مليون باوند بحلول 1840 [4]. فعبر تبنيهم لعادة شرب القهوة، كان الأميركيون يقلدون عادة إسلامية تجذّرت للتو في أوروبا. سارع الرحالة

---

(1) جون غرينليف وِتيَر، «شيطان الخان». وردت في *الأعمال الشعرية الكاملة لوِتيَر* (بوسطن: ذَا رِفَرصَايد برس، 1892)، 123–4.

(2) أنظر [كتاب] جِين بي. دُونغن، *الطريق الرئيسة للعافية عبر العلاج المائي التجريبي: النساء والتداوي بالماء في أميركا حقبةِ ما قبل الحرب الأهلية* (وِستبُورت، كِنِيكت: غرينوُد برس، 1986) وَ[كتاب] *سوزان إي. كَيلِف، أغْمُر بالماء تَشتفَى: نزعة التداوي بالماء وصحة النساء* (فيلادلفيا: مطبعة جامعة تِمبل، 1987).

(3) كلمة قهوة coffee [بالإنجليزية] مُشتقة من الكلمة العربية: قهوة qahvah، والتي تعني شراب البُن. [يبدو أن المؤلف قد خلط بين لَفظ كلمة القهوة بالتركية: qahvah (أو kahveh)، وبين لفظتها العربية: qahwa (المترجم)]. وثمة دلالتان شائعتان مستمدتان من الأراضي الإسلامية التي كانت تزرعها: المخا Mocha، الميناء اليمني، وجافا Java الجزيرة الأندونيسية.

(4) لا شك أنّ صعوبة الحصول على بيانات مُوثقة قد ساهمت في تفاوت الاحصائيات التي تناولت استهلاك القهوة محلياً، رغم أن [مُعدل] نموها السريع كان جلياً. زعمت إحدى المصادر بازدياد الاستهلاك من 21273659 باوند في 1821 إلى 93790507 باوند في 1836. وليام ايه. آلكت، *الشاي والقهوة* (بوسطن: جورج دبليو. لايت، 1839)، 131. فيما بينت أخرى [ذلك] التزايد من 14 مليون باوند في 1822 إلى 79 مليون في 1831، في العام الذي بدأ فيه رفع الرسوم الجمركية عن القهوة (أصبحت القهوة تستورد بلا اي رسوم جمركية في العام 1832). *هَنتس ميرتَشنتس ماغازين* (16 كانون الثاني 1847): 78.

الأميركيون المنادون بالاعتدال في معاقرة الخمر، والذين ارتحلوا إلى الشرق الأدنى، إلى التعليق على عُرف حُسن الوفادة في تقديم القهوة في تركيا، وأنه يصلح كعُرف بديل لِـ «[أعراف] تعاطي الكحول الخبيثة المُتزايدة في [أميركا]». اعتقد المُبشر يُوشِيَا برِييوَر، مفتوناً بهذه الفكرة، أنَ القهوة قد تروق شتاءً إلى هؤلاء الذين رفضوا التحول لشرب الماء بدلاً من الخمر، مُناشِداً: «فَليُقنع الخَانِيُون innholders زبائنهم... بِشُرب هذا الشراب المُنعش الرخيص المُفيد»[1]. أصبحت القهوة حليفاً لحركة الاعتدال مثلما كانت الكحول عدوة لها. جادل سِلفِستَر جَد أنَ القهوة كانت مشتركة مع الناموس القرآني في التآمر لأجل اعتدال الأتراك[2]. منح أحد المرتحلين إلى المشرق القهوةَ لقب «شراب البُن الذي لا يُسكِر»[3]. وفي العام 1838، انضمت *ذَا نُورث أَمرِكَن رِيفْيو* إلى هذا الجدل زاعمةً أنه «قد تم توظيف استخدام ثمرة بعينها، ونعني ثمر [شجرة] البُن، على نحو أكثر فعالية، لضبط استخدام المشروبات الروحية، أكثر من القضايا الأخرى مجتمعة، وقبل أن تتشكل الجمعيات الاعتدالية»[4]. كانت [عادة] شُرب القهوة، وعادات الترفيه الاجتماعي الرزينة التي عززتها (بما ذلك التركيز على الإنتاجية التي لا تزال تحظى بشعبيتها في وقتنا الراهن)، من الوسائل المهمة الأخرى التي سعى أميركيو القرن التاسع عشر من خلالها إلى تقليد الاعتدال التركي. حتى إن بائعي الخمور أصبحوا مدركين للجاذبية الثقافية التي للقهوة، الأمر الذي دفع بالكثيرين إلى تغيير اسم مؤسساتهم التجارية إلى مقاهٍ coffee-house (ومِن ثَم إلى cafes) حتى في الوقت الذي تواصل فيه الاستغناء عن تقديم المشروبات الكحولية.

إن هذا الاستقصاء لوظيفة الاستشراق الإسلامي، في الخطاب البلاغي لحركة إصلاح حقبةِ ما قبل الحرب الأهلية الأميركية، لَيكشفُ عن تغيُر في طرائق إدراك الأميركيين للشعوب الإسلامية في ربع القرن الذي أعقب حرب الاستقلال اليونانية. وصفت الإسلامويةُ المحلية

(1) يُوشِيَا برِييوَر، *إقامة في القسطنطينية سنة 1827*، الطبعة الثانية (نيو هِيفِن، كِنَتِكِت: دُورِي آند بك، 1830)، 217.

(2) جَد Judd، *خطاب*، 24.

(3) فرانسيس شرويدَر، *شواطئ المتوسط؛ رفقة رسومات للرحلة*، مجلدان (نيويورك: هَاربَر آند برَذَرز، 1846)، المجلد الأول: 169.

(4) «*البستاني الأميركي* لِـ[وليام] كِنكرِك»، *نُورث أَمرِكَن رِيفْيو*، المجلد 47 (تشرين الأول 1838): 449–50. لاحظت مقالة عن «القهوة» [نُشرت] في *بُوسطِن ويكلِي ماغازين* [أن]: «التركي يقدم القهوة إلى ضيفه، مثلما نقدم نحن النبيذ، البراندي، الويسكي، الشِري sherry، القُبلَر cobbler، الجُلاب المُسكِر julep، وغيرها، إلى ضيوفنا– ومما لا شك فيه أنهم يقودون طريق الاعتدال». (27 أيلول 1838): 22.

العبوديةَ الأميركية بوصفها استبداداً محلياً تحدى المبادئ الأخلاقية المسيحية وصورت الكحولية alcoholism على أنها نفاذٌ للأبعاد الشيطانية. وغالباً ما واصل الأميركيون توظيف الصور النمطية المتعلقة باستبداد الإسلام وعداوته للمسيحية لإنكار السلوكيات الأميركية غير المرغوب فيها، ولكن الشكف المتزايد [عن سمات شعوب] الأراضي الإسلامية - والذي تم التعبير عنه من خلال نشر سرديات الرحلات- قد ساهم في الحد من بعض القسوة التي انطوت عليها وجهات النظر تلك. ومع ذلك، كشف ظهور استشراق تقريعي chastened مقارَن عن أمثلة محرجة للمعاملة الإنسانوية النسبية التي عامل المسلمون بها عبيدَهم، وعن فَرَادة الاعتدال التركي. لقد وظف الإصلاحيون الذين رغبوا في زوال العبودية والإدمان على المُسكرات هذين الشكلين البلاغيين. كما ولدت الإسلاموية الأميركية (والتي صورت الإسلام بوصفه مثالَ العبودية المُعذِّبة للنَفس) صوراً عن العبودية الإسلامية تم توظيفها لتحدي إنسانوية الأعراف الأميركية. لقد تم إدراك الأتراك، ذات يوم، على أنهم طغاة عديمو الأحاسيس والمشاعر وعبيد للأفيون، ولكن اجتنابهم الجماعي للكحول ورزانتهم وحُسن وفادة تقديمهم للقهوة، قد حررهم ليصبحوا أكثر استعداداً كمناذج رومانتيكية بالنسبة إلى الأميركيين التواقين إلى استخلاص العِبَر للكيفية التي يستطيعون من خلالها الوصول إلى تعبيرات كوزموبوليتانية للكياسة أكثر نقاء وغرابة على حد سواء.

الفصل الرابع

«تركيا بين ظهرانينا»
المُورمونية كـ «إسلام» أميركي

يصعدُ، من الغربِ القصي، صوتٌ يدعي السيادة؛ مُعلناً قُدومَ محمدٍ ثانٍ، وليسَ استلال سيفٍ من غِمده بمثل الخراب الذي سيُخلفه استلالُ سيفه هُوَ، تسنده القُدرةُ الكُليةُ ذاتُها؛ صائحاً بكل أُمم العالَم لِتفسحَ الطريق أمام جبروته. وما المُحمدُ الثاني ذلك سوى جوزيف سميث؛ وما مملكته سوى المستعمرة المورمونية.

إي. بُتلَر تشَالمَر، *المورمونية. الوهم* (1852)[1]

في العام 1847، وقبل سنة من اكتشاف الذهب في كاليفورنيا، رفع المجتمع الصغير لِـ [جزيرة] يِيربَا بوِيينَا Yerba Buena علمَ الولايات المتحدة، مُبدلينَ اسم [الجزيرة] إلى سان فرانسيسكو. سرعان ما أنتج التدفق الهائل للمستعمِرين من الساحل الشرقي للولايات المتحدة، وعبر المحيط الهادئ، مدينةً غربيةً مزدهرة ساعدت في إنتاج ميثولوجيا التجربة الكاليفورنية. ولعل الصورة التقريبية لِسَان فرانسيسكو، كمدينة حدودية، قد تجسدت، إلى حد بعيد، حين ذاعَ الصِيتُ السَيئُ لمناطقِ واجهتها البحرية– والتي اشتهرت بالجريمة والدعارة والإدمان على المُسكِرات– فأصبحت تُعرَف بالـ «الساحل البربري»[2].

أشارَ هذا الإسقاط لجغرافية الشمال الأفريقي على منطقة استعمرتها الولايات المتحدة حديثاً (ذلك [الإسقاط] الذي لاحظنا أنه مشحونٌ بطاقات مُستبدة) إلى المخاوف العميقة المرتبطة بالتوسع القومي. كان تخيُل الأمكنة الغربية، كَـ «مشارقَ محلية»، عمليةً ثقافية وَسمت أعراف المناطق الحدودية أنها منحرفةٌ عن الأعراف الأخلاقية للولايات المُتحدة incorporated. وكانت المنطقة الحدودية الغربية مُصوَرةً– منذ زمن أولِ وصولٍ للمستعمرين

(1) (لندن: وِيِيرذِيِيم آند ماكنتوش، 1852)، 3.

(2) انظر، على سبيل المثال، [كتاب] هِيربرت أُوزبَري، *الساحل البربري: تاريخ غير رسمي لعالم سان فرانسيسكو السُفلِي* (غاردن سيتي، نيويورك: غاردن سيتي بَبلِشنغ كومباني، 1933).

البريطانيين [إلى شواطئ الولايات المتحدة]- كتحدٍ عنيد للنُظُم الدينية والسياسية والتعليمية التقليدية، وَلِبُناها [التقليدية] أيضاً. كما لم تجتذب إمكانياتها غير المُتشكلة بعدُ مُغامرينَ بلا مُرشدِين فحسب، وإنما أنذرت بزعزعة استقرار النظام الاجتماعي المسيحي الذي قَر في المستعمرات الشرقية كذلك. لقد وفرَ المخيال الإسلاموي (كمثلِ مَوضَعةِ الساحل البربري في خليج سان فرانسيسكو) وسيلةً رمزيةً لتحويل المناطق المحلية المُشتَبِه بها إلى أمكنة غريبة، وبربرية، بطرائق أسسَت لطائفة من أشكالِ العمل الثقافي ووظيفته. جسدَ ذلك الخطاب البلاغي المُقارَن- عبر تحديده للسلوكيات الغربية على أنها خارج نطاق القِيَم البروتستانتية الأميركية المقبولة- الاختلافَ الأجنبي بطرائق أضفَت طابعاً عالمياً على المناطق القومية والشؤون المحلية كوُجهةٍ غريبةٍ للصِدام العالمي الرمزي.

وفيما درس الفصل السابق [حالات] المواطنين المخمورين وعبيد المزارع، كمواضع أَولتها طائفة من أميركي القرن التاسع عشر على أنها انفجارات للأعراف الإسلامية الإلحادية في جسد الأُمة السياسي، فإن هذا الفصل يستقصي عمليةَ إضفاءِ بُعدٍ محلي على الإسلاموية أكثرَ شمولاً: الطريقةَ التي تم بها تصوير التاريخ الديني والأعراف المورمونية، كصدىً للإسلام، على أساس أنها ظاهرة أميركية. فخلال الأشهر ذاتها من العام 1846 الذي أبحرت فيه السفن الأميركية إلى كاليفورنيا للمطالبة بالأحقية في أراضيها، كان الزعيم برَايَام يَنغ ورواده المورمون يشقون طريقهم صوب حوض Great Salt Lake [البحيرة المالحة الكبرى]، والذي هو منظر طبيعي غربي لا يُبشر كثيراً بإقامة [جبل] صهيون الأميركي الذي أَمِلوا في تشييده. تكشفُ دراسة الأرشيف المقارَن (الذي قام المسيحيون البروتستانت، من خلاله، بتحويل المورمونية إلى إسلام محلي) عن الحدود الخارجية غير المباشرة التي كانت من خلالها الحدود الغربية والمشرقية مُتراصفة، على نحو رمزي، في مستعمرة الغرب الأميركي. ويبرهن استخلاصٌ عميقٌ لهذا المخيال الأرشيفي عن الكيفية التي جسدت من خلالها طاقاتُ التوسع الاستطرادية المرتبطة بالقَدَر الجلي مساراً عالمياً أوسع نطاقاً، ومُفاوَضةً أكثر تنوعاً، للاختلاف الثقافي مِن تلكَ التي ارتبطت بالأقليات المحلية، دون غيرها، داخل المنطقة القارية. لقد مكن نَقْلُ الملاحظات الإسلاموية الهادفة إلى تحديد الحدود الأخلاقية لمجتمع الولايات المتحدة مِن إيجاد نقد مُقارَن لنظام الحُكم المحلي، لكنه امتلكَ، في بعض الأحيان،

أثرَ تعزيز المكانة الاجتماعية والملاءمة الدنيوية للكنيسة المورمونية الوليدة.

«لم يُسمَ جوزيف سميث بمحمد أميركا دون قوة منطقية غير مُبررة»، كتبَ تِي. بِي. ستِنهَاوس في مؤلَفه التاريخي *قديسو جبل روكي*: «فثمةَ شَبَهٌ عائلي قوي، وأكثر من تطابقٍ فريد في التجربة، بين نبي الجزيرة العربية ونبي نُوفُو[1] (اللذين يزعمان بقوىً نبوئية وإلهية)»[2]. تعكس مُماثَلةُ ستِنهَاوس المُفرِطة («أكثر من تطابقٍ فريد») الاستراتيجيةَ الإيديولوجية لتشويه سمعة كلا الديانتين عبر تِبيان افتراقهما المُشترَك عن العُرف البروتستانتي المقبول عقلياً. وفيما مَوضَعَ عملُ الأخروية الثقافي، الذي استقصاه الفصلُ الثاني، مرجعيتَهُ داخل تأويل الكتاب المقدس، فقد وظفَ الخطاب المقارَن، هذا، تلميحاتٍ وأسانيد استشراقية على تاريخِ الإسلام وجغرافيته ومذاهبه وأعرافه، كوسيلةٍ لتعيين إلحاد المِثَال المُورموني وإنكار مزاعمه بأصل مسيحي. كما مثلَ نزعةً مُلهِمةً في المخيال الشعبي للديانة المقارنَة قبل ظهور ذلك المشروع حقلاً للعِلم الاجتماعي. وكان نَشر جوزيف سميث الابن لـِ*كتاب المورمون*، سنةَ 1830- وقيامُ *كنيسة يسوع المسيح لقديسي الأيام الأخيرة* الذي أعقبَ ذلك- قد تحدى تلك المبادئ البروتستانتية المتأصلة على أنها التعبير الأمثل لِـ [تعاليم] الكتاب المقدس، ولفصل الدين عن الدولة، ولحُرمة الزواج الأحادي monogamy. ولأن العديد من الأميركيين، من ذوي الأصول الأوروبية، عَدُوا الإسلام، منذ أمد بعيد، جامعاً لخصائص هذه المبادئ بعينها، فقد حاول نُقاد القرن التاسع عشر تكذيب مزاعم المورمونية، على نحو متكرر، عبر المُماثَلات الإسلاموية. لم يَقُم الأدب المناهض للمورمونية بوضع نبي الإسلام وأنبياء المورمون في منزلة واحدة فحسب، لكنه قارنَ، أيضاً، بين صعود الديانتين ومعتقداتهما وأعرافهما، خاصة تلك التي تُؤكد المفاهيم الاستشراقية المتعلقة بالدَجَل والاستبداد وتعدد الزوجات[3].

---

(1) Nauvoo: مدينة صغيرة بمقاطعة هانكوك في ولاية إلينوي الأميركية. وتشير موسوعة ويكيبيديا، على الإنترنت، أنَ جوزيف سميث قد اشتق الاسم من الكلمة العبرية Nâvu (أن تكون جميلاً) والتي وردت في الآية الثانية من الإصحاح الثاني والخمسين من سفر إشعياء: «ما أجملَ على الجبالِ قَدَمَي المُبشرِ، المُخبرِ بالسلام، المُبشر بالخير، المُخبرِ بالخلاص، القائلِ لصهيونَ: «قَد مَلَكَ إلهُكِ!»». (المترجم).

(2) تِي. بِي. إتش. ستِنهَاوس، *قديسو جبل روكي* (نيويورك: دي. أبلتن آند كومباني، 1873)، 203.

(3) وللاطلاع على الأدب الذي تناول المورمونيين، انظر عملِ تشَاد جيه. فلِييك، *بيليوغرافيا مورمونية، 1830-1930* (مدينة صُولت لِيك: مطبعة جامعة يُوتَا، 1978)؛ وملحقه [المُعنون] *ملحق عشر سنين* (1989)؛ *وفهارسه* (1992)؛ إضافة إلى [كتاب] ديفِد جي. وِتكَر، *أميركانا المورمون: دليلٌ إلى المصادر ومجاميع الأعمال داخل الولايات المتحدة* (بروفُو، يُوتَا: دراسات جامعة برَايَام يَنغ، 1995). وللاطلاع على الأعمال المبكرة المناهضة للمورمونية، [انظر] =

وكانت الاستراتيجية الجدلية لإعلان [مقولةِ] «أكثر من تطابقٍ فريد» بين الكنيسة المورمونية والإسلام قد تزامنت مع نشر كتاب المورمون ذاته، وظلت تحالفاً بلاغياً قوياً، على نحو جيد، في القرن العشرين[1]. لقد أقامَ استمرار هذا الربط [بين المورمونية والإسلام]، وتنوع الانتماء الوطني والمذهبي للنقاد والمنشورات التي عبرت عن ذلك، الدليلَ الكافيَ على سيرورته واسعةِ الانتشار[2]. «الأصل الوضيع، والانتشار المثير للدهشة، والأساليب الضحلة،

= البيليوغرافيات المُعلَّقة حواشيها في [كتاب] ريتشارد بيرتن، *مدينة قديسي [الأيام الأخيرة]* (نيويورك: هاربر آند برَذَرز، 1862)، 203–14؛ [كتاب] جولز ريمي، *رحلة إلى مدينة Great-Salt-Lake* [البحيرة–المالحة–الكبرى]، مجلدان (لندن: دبليو. جِفز، 1861)، المجلد الثاني: 561–9. وانظر، أيضاً، الكتالوغ التجاري لمجموعة تشارلز إل. وُدوُرد المتعلقة بالأدوات المورمونية، والتي أُطلق عليها اسم *قائمة كُتب [دار] سكّالاوَاغيانا* Bibliothica Scallawagiana (نيويورك: بَانغز آند كومباني، 1880).

(1) جادل ديفِس بيتن أنَ الموقف المبكر الذي قارن بين سميث ومحمد كان عندما زعم آبنَر كُول، محرر الصحيفة اليومية التي تصدر في مسقط رأس سميث، أنه «من الجهل والصفاقة عقد تلك المقارنة». *بالميرا ريجستر*، العدد الأول (18 كانون الثاني 1831): 84، في [كتاب] بيتن، *صور عن النبي جوزيف سميث* (مدينة صُولت لِيك، يُوتَا: آسپن بُكس، 1996)، 23، 27. وصف كُول – الذي كان يكتبُ بالاسم المستعار أُوليفَر دُغبري قبل سنة من ذلك – مستشارَ سميث، أُوليفَر كَاودِري، بـ «هذا المُحمدُ الثاني». *بالميرا رِفلكتَر*، العدد الثالث (1 حزيران 1830): 28، في [كتاب] فرانسيس دبليو. كِيركَام، *شاهدٌ جديد من أجل المسيح في أميركا: كتاب المورمون* (مدينة صُولت لِيك، يُوتَا: مطبعة جامعة برَايَام يَنغ، 1959)، 50، 67. ورغم تأكيد هذا الفصل على الصلة المُورمونية– الإسلامية في منتصف القرن التاسع عشر، فإن المقارنة كانت لا تزال قائمة، على نحو بينٍ، في مطلع القرن العشرين، بعد أن تم الاعترافُ بِيُوتَا كولاية في الاتحاد (1896). انظر، على سبيل المثال، [كتاب] جِنِي فَاولَر وِلنغ، *على التراب الأميركي. أو المورمونيةُ ديانةُ الغرب المُحمدية* (لُويزفِل، كِنتَكِي: بِكت بَبلِشِنغ كومباني، 1906)؛ [كتاب] بروس كِنِي، *المورمونية: إسلامُ أميركا* (نيويورك: فلِمنغ إتش. رِڤِل، 1912)؛ [مقالة] «المُحمدية الأميركية»، *مِشِنَري رِڤيو أُف ذَا وُرلد*، العدد 22 (تشرين الثاني 1899): 844–5؛ و[كتاب] فرانك جيه. كَانِن، *دُونَ النبي في يُوتَا: الخطر القومي لكهنوتٍ سياسي* (بوسطن: سِي. إم. كلارك بَبلِشِنغ كومباني، 1911).

(2) ولمناقشات أخرى لهذه الظاهرة، انظر [مقالة] هَانز ثَايم، «المورمونية والإسلام»، [مجلة] *العالم الإسلامي*، العدد 24 (نيسان 1934): 155–67؛ [مقالة] أرنولد إتش. غرِين وَلُورنس بِي. غُولدرَب، «هل جوزيف سميث محمديٌّ أميركي؟ مقالةٌ حول مخاطر القِيَاس التاريخي»، *حوار: مجلة الفكر المورموني*، العدد السادس (ربيع 1971): 46–58؛ [مقالة] «المقارنة بين سميث ومحمد: استعارةٌ ذاتية أم عِلم اجتماع النبوة؟»، [وردت] في [أنثولوجيا] *المورمون والمسلمون: أُسُسٌ روحانية وتجلياتٌ معاصرة*، تحرير سبنسَر جيه. بَالمَر (بروڤُو، يُوتَا: مركز الدراسات الدينية، جامعة برَايَام يَنغ، 1983)، 63–84؛ [مقالة] مَاريَان بيير سيَاكَانتِي، «المقارنة بين المورمون والمسلمين»، [مجلة] *العالم الإسلامي*، العدد 82 (تموز– تشرين الأول 1992): 296–314؛ [كتاب] تِرل إل. غِفِنز، *أفعًى خبيثةٌ على المُصَطَّلَى: المورمونيون، الأساطير، وإقامة هَرطَقَة* (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1997)، 130–3؛ وَ[مقالة] أرنولد إتش. غرِين، «المورمونيون والإسلام: من اللاهوت الجدلي إلى الاحترام المتبادل والتعاون»، *دراسات جامعة برَايَام يَنغ*، المجلد 40 (2001): 199–220. وجد غرَات جُونز تطابقات ومقارنات مفيدة بين زعماء المورمونيين وأحوالهم وزعماء الأحمديةِ [القاديانية]، وهي طائفة مسيحانية messianic ذات نزعة إسلامية أسسها ميرزا غُولام أحمد في أواخر القرن التاسع عشر. «أحمديو الإسلام: مواجهة ووجهة نظر مورمونية»، *حوار*، العدد 19 (صيف 1986): 40–1، 51.

والإخلاص الأعمى، ودأْبُ الطائفتين الذي لا يكل- هي أوجهُ الشَّبَهِ اللافتة للنظر [بينهما]»، أكدت [صحيفة] *صَنْدِرن لِتَرَري مَسِنجَر* في العام 1848 [1]. وبعد ثلاثة أعوام، شهدت *ذي أمِرِكَن وِغ رِيڤيو*- وهي مجلة ناطقة بلسان مجموع قُراءٍ ذوي ميول سياسية معارضة- في مقالة بعنوان «محمدٌ اليَانكي Yankee» على أن «ثمةَ وجه شَبَهٍ جديراً بالاعتبار بين «المورمونية»، في ملامحها الرئيسة، وتلكَ التي بشر بها محمد. فهما يُقران -حسب وجهة كاتب المقال- بمبدأ القوة المُسبتدة، ونشرِ [تعاليمهما] كَرهَاً. كما يُبشران بجنتين حِسيتين موعودتين أُعدتا للخِيرة البَرَرَة»[2].

وكان أحد الأسباب الرئيسة التي دفعت المجادلين إلى توظيف الخطاب البلاغي الإسلاموي على الكنيسة المورمونية ماثلاً في سعيهم إلى تحذير قرائهم، على نحو أكثر فاعلية، من ظاهرةٍ ظنوا أنها تجمع بين التحدى اللاهوتي للعقيدة المسيحية، والخطرِ العسكري على الولايات المتحدة، والمجابهةِ المُفسِدةِ للمبادئ الأخلاقية التقليدية. كانت عناوين المنشورات المناهضة للمورمونية حافلة باستعاراتٍ «تكشفُ»، و«تفضح»، و«تُميطُ اللثَام» عن «أسرار» و«جرائم» و«أهوال» الطائفة الأميركية حديثة التشكُل. ربط المجادلون الأميركيون والبريطانيون، المنتمون إلى طوائف دينية أكثر رسوخاً، المورمونيةَ بالإسلام للتقليل من شأن مزاعم [قديسي] الأيام الأخيرة من خلال ربطها بالتراث الاستشراقي الذي عَدَ الإسلام [ديانةً] غير روحانية مفروضة بالقوة. لاحظ كرِيبغ إل. فُوستَر أنَ «ربط المورمونية بالإسلام كان إسقاطاً مُجرداً للصورة النمطية الغربية، المتعلقةِ بالخيانة [الزوجية] والحِسية الغريزية، على الدين المُزدَرَى»[3]. «وبما أن صعود المورمونية قد أَنجز، على نحو جيد، [ذلك] العمل الثقافي الهادف إلى تجريد الآسيويين من إنسانويتهم أو، على الأقل، تصويرهم على نحو شيطاني» - أوضحَ تيري إل. غِفْنز، في دراسته للأدب القصصي المناهض للمورمونية- «فتوظيف تلك

(1) «سيرةُ المورمون»، *صَنْدِرن لِتَرَري مَسِنجَر*، العدد 14 (تشرين الثاني 1848): 641.

(2) *ذي أمِرِكَن وِغ رِيڤيو*، العدد 13 (حزيران 1851): 559. كما أكدت *ذَا كرِستِيَن إغزامِنَر*، في العام 1855، أن «كلاً من <جوزيف سميث ومحمد> قد زعم أنه يُوحَى إليه من السماء؛ [هذا] ولم يُوقرا رسالة المسيح كما ينبغي، محافظين على تفوُق رسالتيهما فحسب؛ [إضافةً] إلى أنهما قد سعيا، في نهاية المطاف، إلى توفير شرائع تُطلِق العنان لأهواءٍ ورغبات وضيعة من أجل الحفاظ على مكانتيهما الرفيعة وصونهما بطرائقِ الديانتين اللتين بشرا بهما». إي. ڤِيل سميث، «هجراتٌ، ومقاصدها»، *كرِستِيَن إغزامِنَر*، العدد 24 (تموز 1855): 44-5.

(3) كرِيبغ إل. فُوستَر، «اللغة المجازية الڤيكتورية الإباحية في الأدب المناهض للمورمونية»، *مجلة التاريخ المورموني*، العدد 19 (ربيع 1993): 125.

المقولات الجاهزة كان أسهل من تكوين هوية غربية من العَدَم»[1].

وتكشف دراسة معمقة لطوبوغرافية المقارنة الإسلامية– المورمونية، في هذا الفصل، عن حدودٍ أكثر تعقيداً لهذه المُماثَلة البلاغية بين ما كان، حينئذ، مجموعةً صغيرة من منبوذي [طائفة] دينية محلية وديانة عالمية رئيسة حية. وفيما حالت طبيعةُ المقارَنةِ، بطرائقَ عدةٍ، دونَ [القيام بِـ] استقصاءٍ جِديٍ لمزاعم أيٍ من المجموعتين الدينيتين– والذي هُوَ، في الواقع، جزء رئيس من المنفعة [التي تحققها] الإسلاموية المحلية– فإن سَبر أغوار هذا الأرشيف جاء لِيكشفَ عن عملية إسقاطٍ [فِكري] عابر للحدود القومية وربطٍ [ذهني] أنجزت أبعاداً أكثر دينامية للعمل الثقافي أكثر مما قد تُوحِي بساطة المُغايَرة البلاغية وحدها، وما ينجمُ عنها من ضحالة [في التفكير]. عملت المقارَنات التبادلية بين المورمونية والإسلام، بشكل واضح، على إنكار مزاعمهما. ومع ذلك، فإن الاستعارات والتلميحات ذاتها قد عملت، أيضاً، على عولمة ملاءَمة الأُمة عبر ربط مناطقها الغربية القصية، وجدالاتها الدينية المحلية، بالآفاق الدنيوية للشرق الأدنى المقدس وبملاحمه التاريخية أيضاً. هكذا، وسع استجلابُ المقارَنات الإسلاموية– كوسيلة لتغيير ماهية التحدي الديني الذي تفرضه المورمونية على القارة– من مدى تردُد الأصداء الرمزية للتطورات الحدودية وتحويلها إلى مُدونات أكثر دنيوية. وبذلك انهمك النقاد المناهضون للمورمون في دراسة شكل من الرموز [الدينية] المُضادة التي أَفضت إلى المنظور العالمي واسع النطاق الذي تبناه المورمونيون وسيلة للدفاع عن مزاعمهم ومحاولات تشويهها.

لقد عززت الجدالات المورمونية، والاستراتيجيات الإسلاموية الساعية إلى إدراكها، من إيمان مواطني الولايات المتحدة أن التاريخ والقَدَر العالميين كانا مرتبطين بالأحداث القارية التي تحدث داخل شواطئهم. كما نَقلت الحملةُ البلاغية الشرسة فحوى الأحداث الألفية المُثيرة، التي لم تكن قد ظهرت حتى ذلك الوقت في الشرق، وحولتها إلى معضلة سياسية للقَدَر الجلي؛ أعني: الاندماجَ الملائم للمناطق الغربية في جسد الدولة القومية المتنامي. وبهذه

(1) غِفنز، *أفعى خبيثة على المُصطَلى*، 133. جادل غِفنز أنَ مؤلفي الروايات المناهضة للمورمونية قد وظفوا أعراف الاستشراق لتشويه الهوية الغربية للمورمونية، على نحو كاريكاتوري، وإضفاء بُعدٍ ماديٍ عليها، من أجل المحافظة على مسافة تفصلها عن الهويات الأميركية والمسيحية المقبولة. «التصوير الكاريكاتوري [كوسيلة] للاحتواء: الاستشراق، والعبودية، وبناء إثنية مورمونية في الأدب القصصي الشعبي للقرن التاسع عشر»، [مجلة] *قرائن القرن التاسع عشر*، العدد 18 (1995): 391–4.

الطرائق، كشف صعود المورمونية (وردود أفعال نقادها)، على نحو تهكُمي، أبعاداً ثقافية جديدة مهمة للخطاب البلاغي الأسطوري للتوسع القومي. وتُعبر هذه الأبعاد، على نحو مثير، عن الأُطروحة الأوسع لهذا الكتاب، القائلة إن خطاب الإسلاموية البلاغي قد عمل على احتواء التحدي العالمي للإسلام عبر تحويل اختلافه الغريب إلى مصدر محلي ساعدَ على عولمة التجربة القومية كظاهرة عالمية وثيقة الصلة بها.

الغرب الأميركيُ كمشرقٍ محلي

يحتوي كتاب المورمون على ملاحم تتناول القبائل التوراتية القديمة، كمثل [تلك القبائل] مِن ذُرية يوسف التي هاجرت إلى العالم الجديد، بعد أن سِيقَ اليهود إلى العبودية في بابل. ولقد تطلعت كنيسة يسوع المسيح لقديسي الأيام الأخيرة إلى إعادة سلطة المسيح إلى التاريخ المبكر لإسرائيل وإعادةِ تشييد مُلك صهيون في نصف الكرة الغربي[1]. كان الروائي آلبِن دبليو. تُورغِي قد وصف الديانة المورمونية، ذات مرة، بِـ «[الديانة] الأميركية التي أضفى عليها التقليد المسيحي بُعداً مشرقياً»[2]. وقد زعم مُروجو [الأفكار المناهضة للمورمونية]– حين عَدوا المورمونيةَ إسلاماً أميركياً– بنقيض ذلك قائلين إن المورمونية قد أضفَت على أميركا بُعداً مشرقياً حين جلبت الإسلام إلى عُقْر دارها. كما وظف الجدلُ المناهض للمورمونية الإسلاموية لإنكار المزاعم التي تربط المورمونية بالتاريخ التوراتي، ولتصوير المِلة المحلية على أنها نتاج العالَم الجديد لمحمد وتعصُبه. مثلتِ المورمونيةُ– وتشييدها المزعوم لِـ [جبل] صهيون داخل أراضي الولايات المتحدة– بالنسبة إلى هؤلاء النقاد، مثالاً محلياً على الكيفية التي عزز، من خلالها، فساد المسيحية المتواصل، من السيطرة الرمزية للإسلام على الطموحات البروتستانتية لاستعادة الأرض المقدسة وتطهيرها من الدَنَس. وهكذا تناول هذا الاستخدام الاستراتيجي للإسلاموية المحلية بالنقد مزاعمَ كتاب المورمون القائلة بمركزية أراضي أميركا الشمالية بالنسبة إلى تاريخ العالم الديني. فإذا كان المورمونيون قد زعموا إحياء الأيام الأولى لإسرائيل وحشد القديسين كتجربة أميركية، فقد مَكن الجدلُ المناهض لهم أميركيين آخرين من تصوير تجربتهم كصدىً لصعود ديانة الإسلام وتطورها. وكان النقاد قد ألمحوا إلى أن

(1) جَان شِبس، *المورمونية: حكاية تقليد ديني جديد* (أوربَانا: مطبعة جامعة إلينوي، 1987).

(2) آلبِن دبليو. تُورغِي، *نُزل بَنِ* (بوسطن: روبرتس برَذرز، 1887)، vii.

المورمونيةَ تجسيدٌ مُتجددٌ للنموذج الإسلامي الأصلي مما أدى، على نحو فعّال، إلى اغتراب [كلا النموذجين] عن أية صلة تربطهما بالهوية المسيحية؛ وذلك عبر تحويل الأعراف الاستشراقية المتعلقة بتاريخ الإسلام وشخصية الأتراك وتوظيفها على أقلية محلية وظاهرة دينية. متمركزين، على نحو حَذِرٍ، بين ما عدوه التجاوزات المُفرِطة للغرب المورموني والشرق الإسلامي، رسخ الكُتاب المناهضون للمورمونية، العابرون بكتاباتهم حدود الأطلسي، معتقداتهم بسعيهم إلى المزاوجة بين الديانتين كهرطقتين متبادلتين واضحتين ومِن ثَمَ الحُكمُ عليهما بالتدجيل المُشترَك.

ولقد حوَل نقاد المورمونية [ولاية] يُوتَا إلى مشرق محلي، كوسيلةٍ للإشارة إلى تَبَايُنِها المادي والأخلاقي عن أطياف النزعة البروتستانتية المنتشرة في طول مناطق الساحل الأطلنطي وعرضها. أصبحت المورمونية مرتبطة، في الذّاكرة الشعبية، على نحو جلي، بمدينة صُولت لِيك، بعد أن قاد برَايَام يَنغ المورمونيين غرباً، انطلاقاً من مدينة نُوڤُو في إلينوي خلال 1846–7. دفع حوض غرِيبت صُولت لِيك [البحيرة المالحة الكُبرى]- التي يُغذّيها نهر أطلق عليه المورمونيون اسم الأردن- بالكثيرين إلى مقارنة قيام مدينة المورمون بسدوم قرب البحر الميت، أو بالميرا المحاذية للصحراء السورية، وهو رفض واضح لمزاعم المورمون التي عدت [المدينة] قُدساً جديدةً أو [جبلَ] صهيون الجديد[1]. كما ساعد جدل المورمون الذي عد الأميركيين الأصليين في الغرب أنهم «لَامَانِيُون»[2] تحدروا من قبائل توراتية، في الشرق

(1) ويتضحُ توافق هذه الاستراتيجية مع مفاهيم بروتستانتية راسخة تتعلق بالألفية الأميركية من خلال حقيقةِ أن البلدة النيويوركية التي انتقلت إليها عائلة جوزيف سميث، في 1816، عندما كان في العاشرة من عمره، سُميت بالميرا، وهي مدينة عُرفت في الكتاب المقدس بِتَدمر. أجرى المرتحلون إلى غرِيبت صُولت لِيك تحاليلَ مُركبةً لمياهها بذات الطرائق التي اختبر بها مرتلحون إلى شرق المتوسط محتويات البحر الميت. انظر كامل الفصلين اللذين تناولا «بحر أميركا الميت»، الفصل الثامن من [كتاب] فِتزهيُو لُودلُو، *قلب القارة* (نيويورك: هِيرد آند هَتِن؛ كيمبريدج، ماساتشوستس: رِڤَرصَايد برِس، 1870)؛ والفصل الثالث عشر من [كتاب] وليام إلكآنَا وُوترز، ***حياة بين المورمونيين ومسيرة صوب صهيونهم*** (نيويورك: مُورهِد، سِمسِن آند بوند، 1868). وعقب الحرب المكسيكية مباشرة، أرسلت بحرية الولايات المتحدة بعثة خاصة إلى الشرق الأدنى لاستكشاف البحر الميت. أنظر [كتاب] وليام فرانسيس لِنش، ***سرديات بعثة الولايات المتحدة إلى نهر الأردن والبحر الميت*** (فيلادلفيا: لِي آند بلانشارد، 1849).

(2) اللامانيون Lamanites: شعب إسرائيلي من ذرية لِيهِي Lehi وإسماعيل Ishmael اللذين هما من نسل يوسف المصري. كان هذا الشعب جزءاً من مستعمرة النبي لِيهِي الذي أمره الله أنَ يغادر القدس ويتوجه إلى أرض ميعاد جديدة (في نصف الكرة الغربي). وكان الشعب اللاماني، وفقاً لكتاب المورمون، خلال أول 600 سنة من تاريخه، مرتبطاً، على نحو ما، بِلَامان Laman وَلِيمول Lemuel، أكبر أبناء لِيهِي. وتشير التسمية، في بعض الأحيان، إلى «قوم =

القديم، على ربطهم بقبائل بدو شرق المتوسط[1]. وكانت غرِييس غرِينوُد، الكاتبة الأكثر مبيعاً، قد نوهت، في سرديات رحلتها إلى يُوتَا، بهذه الهالة الاستشراقية، مشيرة إلى «تمتُع المنطقة برمتها بمظهر أجنبي متفرد على نحو استثنائي؛ غريبٍ وعتيق ومهيب... وهو يذكرنا، دون ريب- وبمعزلٍ عن تسمية الكتاب المقدس- بفلسطين»[2]. قارن كُتاب آخرون الغربَ الأقصى بالشرق الأدنى عبر إسلاموية ذات مخيال أكثر إبداعاً. زعمت مقدمةُ العمل الشعبي الظريف، *رحلات بين المورمونيين*، الذي كتبه أرتيمس وُورد، في العام 1864، أنَ «القُبة المُتوَجة بالهلال ومنارةَ المُؤذّن muezzin تتوقان إلى إضفاء مهابة المشرق الآسيوي على مدينة صُولت لِييك»[3]. «لا تُضاهيها <مدينة> أميركية أخرى»، زعمت رواية مناهضة للمورمونية، كُتبت سنةَ 1879: «تتبدى، منظورةً من بعيدٍ، وكأن لها مظهراً مشرقياً واضحاً، دون ريب. هكذا نتخيل- نحن سكان الغرب الأقصى الذين لم نحلم سوى بالشرق- كيف تبدو دمشق... <بِـ> بُرجٍ قد يتكفل بمئذنة،... [وَ] سماءٍ تحمل أكثر من صفاء الشرق في الأعالي». وكانت المُؤلفة قد أسمت مستعمرة المورمون في يُوتَا: «الاستشراق في الغرب الأقصى»[4].

وَسَمَ مُروجو [الأفكار المناهضة للمورمونية] رحلةَ المورمون إلى يُوتَا- وتلك التي قاموا بها إلى نُوفُو، في وقت سابق- بـ «الهجرة hegra» (من [الكلمة] العربية «hijrah»)، مع إشارة مُحدَدة إلى هجرة محمد من مكة إلى المدينة، الذي دشن بداية الحقبة الإسلامية التي تُوافق سنةَ 622، وفقاً للتقويم المسيحي[5]. فيما أكدت بعض الروايات أنَ قديسي المورمون

= لامان»؛ ويمكن أن تشير، في أحايينَ أخرى، إلى غير المؤمنين، متجاهلة سلسلة النَسَب، وفقاً لتحديدات سياقية تتعلق بالشعوب والزمان والمكان. نقلاً عن *الموسوعة المورمونية* (نيويورك، مَاكمِلِن بَبلِشِنغ كومباني، 1992): 804. (المترجم).

(1) بِييرتن، *مدينة قديسي [الأيام الأخيرة]*. 102؛ آر. دبليو. مَاك، «المورمونية في إلينوي»، *ذِي أمِركَن وِغ ريڤيو*، العدد التاسع (آذار 1852): 221.

(2) غرِييس غرِينوُد، *حياة جديدة في أراضٍ جديدة: مُدوَنَاتُ رحلة* (نيويورك: جيه. بِي. فورد آند كومباني، 1873)، 141.

(3) إدوارد بِي. هِنغستِن، «تَقْدِمَة إلى (رحلات) أرتيمس وُورد بين المورمونيين»، *الأعمال الكاملة لأرتيمس وُورد* (تشارلز إف. بَرَاون) (لندن، 1870)، 181. لم يتم الترحيب بأرتيمس وُورد في يُوتَا لأنه استخدم، في أثناء رحلته، لهجةً عامية خاصة واصفاً المورمونيين بـ «مجموعة من اللصوص المُجردين من المبادئ الأخلاقية في أية موضعٍ يزفرون فيه أنفاسهم على الكرة الأرضية» (215).

(4) تشارلز هِبَر كلارك، *مأساة تُومسِن دُنبار. حكاية مدينة صُولت لِييك* (فيلادلفيا: جيه. إم. سُتْدَار، 1879)، 10، [وردت في كتاب] غِبنز، *أفعَى خبيثة على المُصْطَلَى*، 132.

(5) كان يُنظَر إلى أية تحرك يأتي به المورمونيون على أنه هجرة. ذَكَر أُو. تِيبِرنَر «هجرةَ hegira <المورمونِ> إلى =

حين يَصِلون مدينةَ صُولت لِيك، من أي مكان في العالم، فإنهم «يسجدون على الأرض مثل المسلمين حين تتبدى لهم الصروح المُقدسة لمكة»[1]. كما ربط ريتشارد بِيرتِن، في كتاب رحلاته حول قديسي الأيام الأخيرة، «أرض الغرب المُقدسة»، (والذي هو واحدٌ من أكثر الكتب رواجاً في القرن التاسع عشر)، مدينةَ صُولت لِيك بمدينة المسلمين المُقدسة، كما ربط بين الجبال التي أطلّت على كلا المدينتين حين دعا Ensign Peak [2] «جبلَ نُورِ Jebel Nur مكةَ الجديدة هذه»، وهي إشارة إلى «جبل النُور» الذي يُعرف، أيضاً، بجبل حِرَاء، حيث نزل الوحي على محمد أول مرة[3]. لم يهدف ذلك الجدل إلى إنكار المزاعم المورمنية الساعية إلى

= كِيرتلاند» في [مقالته] «أصل دجل المورمون»، *لِتِلز لِفِنغ إيج*، العدد 30 (30 آب 1851): 431. فيما وصف جُون هَايد الابن الفرارَ من كِيرتلاند سنةَ 1837، قائلاً: «لقد رافق برَايَام يَنغ محمداً الثاني، في هجرته الثانية، فكانت مِيزُوري المدينةَ Medina التي فتحت أبوابها لاستقبالهما». *المورمونية: زعماؤها ومقاصدها* (نيويورك: دبليو. بِي. فِترِدج آند كومباني، 1857)، 138. وكانت مقالةٌ [نُشرت] في الـ*نيويورك تايمز تصف حرب المورمون* تحمل عنوان: «مُهمّ من يُوتَا. أربعةُ آلاف مورموني يرتحلون جنوباً. محاولات الحاكم كَمِنغ العقيمة لإيقاف الهجرة Hegira» (16 حزيران 1858): 5. ساعد هذا التوظيف للمصطلحات الإسلامية على مواقف وحالات أميركية في أن تتبنى اللغة الإنجليزية– في نهاية المطاف– تلك الكلمات، مثل «هجرة hegira» وَ«مكة mecca»، كاستعارات غير إيديولوجية.

(1) أُوستِن إن. *وُورد، البعلُ في يُوتَا: أو، مشاهد ومناظر بين المورمونيين*، تحرير ماريا وُورد (نيويورك: دِيربي آند جاكسِن، 1857)، 17. وكان وُورد قد اقتبس وصفَ روايته من حكاية رحلة الفرنسي جولز ريمي إلى يُوتَا، والتي تقع في مجلدين، حيث يزعم، قائلاً: «هي عادة القديسين الذين يصلون من أوروبا، أو من الولايات الشرقية، أن يسجدوا على الأرض حالما تظهر لهم المدينة المقدسة، مثل الحجاج المسلمين حين تتبدى لهم الصروح المُقدسة لمكة». *رحلة إلى مدينة غربيت– صُولت–لِيك*، المجلد الأول: 186. كما لاحظ ريتشارد بِيرتِن ردود أفعال مشابهة آنَ رؤية [جبل] صهيون الغرب لأول مرة. «في هذا المكان، يُفضي الحجاجُ المهاجرون، مثل حجيج hajjis مكة، بما اعتمرَ قلوبهم من مشاعر حُبِسَت زمناً طويلاً بالنشيج والدموع، الضحكِ والتهاني، التراتيم المُقدسة ونوبات الهستيريا». بِيرتِن، *مدينة قديسي [الأيام الأخيرة]*، 198.

(2) وتعني، حرفياً: أعلى أو قمة الراية؛ وهي قمة تل شمال مدينة صُولت لِيك. وكان برَايَام يَنغ وبعض رفاقه الأوائل قد تسلقوا التل، في 26 تموز1847، إلى قمته التي أسماها بهذا الاسم، قائلاً: «ها هُوَ الموضع المناسب الذي نرفعُ رايتنا عليه لجميع الأمم». وتشير بعض مصادر المورمون، على الإنترنت، إلى أن دلالة التسمية مستوحاة من النبوءة التوراتية: «فَيَرفَعُ رايةً لِلأُمَمِ مِن بعيدٍ، وَيَصْفِرِ لَهُم مِن أقصى الأرضِ، فَإذا هُم بِالعَجَلَةِ يَأتونَ سَريعاً»... «يا جميعَ سُكان المَسكُونَةِ وَقاطِني الأرضِ، عندما تَرتفعُ الرايةُ على الجبالِ تَنظُرونَ، وعندما يُضْرَبُ بالبُوقِ تَسمعونَ» (إشَعياء 5: 26؛ 18: 3). (المترجم).

(3) بِيرتِن، *مدينة قديسي [الأيام الأخيرة]*. 197–8، 287، 300، 359. انظر [كتاب] جيمس بِي. ألِن وغلِن إم. ليونارد، *حكاية قديسي الأيام الأخيرة* (مدينة صُولت لِيك: دِزرِت بُك كومباني، 1976)، 319. وربما كان لِبِيرتِن تجربة شخصية مع الإسلام والمورمونية أكثر من أي فرد آخر في القرن التاسع عشر. ففي 1853، تنكر في ثياب درويش مسلم، مُطلقاً على نفسه اسم ميرزا عبدالله، وقام بالحج إلى مكة. انظر [كتاب] ريتشارد بِيرتِن، *الحكاية الشخصية لـ[رحلة] حج إلى المدينة ومكة* (لندن: لُونغمَن، برَاون، غرِين آند لُونغمَنز، 1855: 6).

إعادة بناء الأرض المقدسة في أميركا الشمالية فحسب، بل صور المنطقة المحلية، على نحو أكثر غرابة وعالمية، بطرائق لفتت انتباه مغامرين، كَرِيتشارد بِيرتِن، إلى الغرب الأميركي أيضاً.

وفيما حصر كثير من الأميركيين [عمليات] التحويل الطوبرغرافي في نطاق مستعمرات مورمونيةٍ محددة، إلا أن الأوروبيين، من أمثال بِيرتِن، قد أدركوا الغربَ الأميركي، برمته، وِفقاً لشروط غريبة مُشابهةٍ، في بعض الأحيان، لتلك التي أَول الأميركيون، عبرها، المشرق الإسلامي. «أكانَ سيظهر محمدٌ آخر»، كتبَ روبرت سَاوذِي، الكاتب الإنجليزي، في آذار 1829 – حتى قبل نشر كتاب المورمون– «فلا مكان في العالم يستطيع أن يجد فيه مجالاً أوسع، أو فُرصةً أعدل، غير منطقة الاتحاد الأنجلو–أميركي تلك، حيث تتحرر الولايات الأقدم، على نحو مستمر، من عِبء الجزء المضطرب من سكانها، تاركةً القوانين والأناجيل التكفُل به إن استطاعت»[1]. وكان صعود كنيسة يسوع المسيح لقديسي الأيام الأخيرة، في الولايات المتحدة، بالنسبة إلى بعض النقاد البريطانيين، قد أكد الأفكار المُتحيزة التي حملوها تجاه همجية الأميركيين ونزعتهم إلى الشك، حتى بعد أن بدأ مبشرون من الولايات المتحدة رد بعض المورمونيين عن ديانتهم، في إنجلترا، مطلعَ 1837. ويكشف استقصاءٌ لوجهات النظر الروسية المتعلقة بالمورمونيين، التي راجت منتصفَ القرن التاسع عشر، أن «مسألة شَبَهِ المورمونية بالإسلام... تظهر، على نحو وثيقٍ، في كل كتابة روسية حول المجتمع المورموني»[2]. لقد شاطر الأميركيون المناهضون للمورمون [الأوروبيينَ] هذا التبايُن الاستطرادي في عَد المورمونية تجربةً إلحادية، وهي استراتيجية أوحت برغبتهم في الحصول على شرعية عابرة للأطلنطي، لكنها أعادت نَشر الخطاب البلاغي الإسلاموي، على نحو أوسع، لتحديد المواقف الأميركية وفقاً لشروطٍ عالمية عوضاً عن إقصائها وإحالتها إلى محيط الهمجية وتفسيرها وفقاً له.

أما بالنسبة إلى كثير من القُراء البروتستانت، فإن الربط بين الإسلام والمورمونية قد عَدَ

(1) روبرت سَاوذِي، *السير توماس مُور؛ أو ندوات حول تقدم المجتمع ودلائله*. مجلدان (لندن: جون مُوراي، 1829)، المجلد الثاني: 42. وردت الفقرة المقتبسة في صفحة عنوان كتاب ألفه هنري كَاسوُل، والتي عدها «نبوءة»، أو «خُلاصة فريدة»، لتبشيرها بصعود المورمونية في ذات الوقت الذي كان فيه «محمد الأميركي منهمكاً في ترجمته المزعومة [لكتاب المورمون]». هنري كَاسوُل، *مدينة المورمونيين؛ أو، ثلاثة أيام في نُوفُو سنة 1842* (لندن: جيه. جي. إف. رِڤنغتُن، 1842)، Xiii. ويمكننا العثور على الاقتباس في مُفتَتح [كتاب] ريتشارد بِيرتِن، *مدينة قديسي [الأيام الأخيرة]*.

(2) لِيلاند فِتزَر، «دراسة الكُتاب الروس لعادات المورمون وأسلوب حياتهم، 1857–72»، *حِوار: مجلة الفكر المورموني*، العدد 13 (1980): 76–7.

هذه الديانة الجديدة خارجةً عن نطاق المَقْبُولِية acceptability الدينية، من أجل تعزيز حدود المعايير المذهبية. ولكن العمل الثقافي [لتلك] المُوازَنة كان مُتنوعاً، مُتكيفاً مع الأحداث المُتغيرة في المورمونية والتاريخ القومي على حد سواء، مثلما تكيف مع التكافُؤاتِ المُتحوِلة للإسلاموية أيضاً. وكان تأكيد الأوصاف الإسلاموية على غرابة المورمونية قد أضفى بُعداً حِسياً عليها، على نحوٍ فاعل، بِطرائقَ انتَهكت مقاصدَ النقاد المناهضين للمورمون، مما أدى إلى عَدِ [ذلك] الدين نقيضاً غريباً، ومثيراً، للأعراف الأخلاقية البروتستانتية، إن لم يكُن بديلاً عنها. جلب ذلك الخطاب البلاغي مزيداً من الاهتمام بقديسي الأيام الأخيرة، ولعله كان ذا أثر غير مقصود لإضفاء الشرعية على جاذبيتهم. وكان بعض الكُتاب من ذوي النزعة الدُنيوية الواضحة، والذين أضفوا على المورمونية بُعداً إسلاموياً، مفتونينَ بمكةَ العالمِ الجديد الناشئة في مدينة صُولت لِيك– خاصة فيما يتعلق بتخيُل أعراف تعدُد الزوجات– أكثر من خشيتهم من خطرِ غلوائها اللاهوتي. عَدَ الكُتاب الغَرابةَ المُركبة لِمُورمونيةٍ ذات بُعدٍ إسلاموي كوسيلة ذات تأثير مُمتد، لجذب الجماهير إلى نتاجاتهم المختلفة، سواء كان دافعهم الإبلاغُ عن حَنَقٍ أخلاقي أَو تعليل النَفس بدعابة هُزلية. وبذلك، مكنت أعرافُ الاستشراق الإسلامي البروتستانتَ البِيض الشماليين من التغلُب على تحديات الإسلام والمورمونية والإفادة منها على حد سواء؛ وهو شكل من أشكال التعويض الثقافي لعجزهم عن القضاء على أية من الديانتين المتنازعتين.

«محمدٌ الأميركي»: استعادة الأرشيف المناهض للمورمونية

قدم محمد وديانة الإسلام أنموذجاً تاريخياً وبلاغياً رئيساً إلى النقاد الذين رغبوا في تشويه مزاعم التجربة الدينية المورمونية. فقد نظر هؤلاء الكُتاب إلى الديانة الجديدة على أنها عودة للتضليل الهائل الذي لم يشهدوا له مثيلاً منذ أيام صعود الإسلام، ثُم أسهبوا في إيجاد أرشيف شامل حوى المزاعم المورمونية عبر التمثيلات الإسلاموية. لقد تم إطلاق اسم «محمد أُنتَاريُو Ontario»، على نبي المورمون، جوزيف سميث الابن، في مطلع 1831، تَيمُناً بالمنطقة الغربية من نيويورك حيث تولى التبشير برسالته[1]. وحالما شرع المورمونيون في الرحيل غرباً،

(1) جيمس جِي. بِنت، «الديانة المورمونية– الطموح الإكليركي غربيَ نيويورك– المورمونيون وقد ارتحلوا إلى أوهايو»، *نيويورك هيرالد* (1 أيلول 1831): 103، وردت في [دراسة] ليونارد جيه. أرِنغتِن، «تقرير جيمس غوردِن بِنت للعام 1831 حول المورمونيين»، *بحوث جامعة بَرَايَام يَنغ*، العدد العاشر (ربيع 1970): 362.

مجتذبين مُشايعين كثر أثناء رحلتهم، تعاظمت الألقاب حتى اشتملت على «محمد اليانكي Yankee»، و«محمد الأميركي»، و«محمد المعاصر»[1]. وكان وليام إس. وِست (الذي تحدى مزاعم المورمونيين، سنةَ 1837، بينما كانوا متمركزين بِكِيرتلاند في أوهايو) قد شجع قُراءه أنَ يُرسلوا إلى منزله أية معلومات جديرة بالتصديق، تُدين المورمونية على أنها ضلال. «ذاكَ أني مُتيقن»– قال، مؤكداً– «بأن أية معرفة لحقيقة المورمونية سوف تضعها في منزلة واحدة مع المُحمدية»[2].

وكان المُعادِل الذي رسمه مروجو الأفكار المناهضة للمورمونية بين كتاب المورمون والقرآن مَظْهراً مهماً لمحاولاتهم الساعية إلى الحَط مِن قَدرِ كلا الكتابين المُقدسين إلى مصاف التخيُلات والأوهام. كما عُدَت المورمونية، بلا جدال، عودة للطقوس اليهودية، وَعُدَ زعماؤها كالأحبار الكاثوليك، لكن هذه الانتقادات لم تُفلِح في زحزحة المورمونية عن صلتها المزعومة بالماضي المسيحي على أكمل وجه مثلما فعل ربطها بالإسلام. كان هذا التركيز على التدجيل في غاية الأهمية لِأنه نَأى بكثير من المورمونيين عن الخلفيات العِرقية المماثلة التي يشاطرونها أولئك الذين يحطون من قَدرهم. «إن محاولة إلحاق الديانة الجديدة بكلمة الرب هي بمثل...سلوك محمد وخطورته»، مثلما جزمَ كُراس دينيٌ بريطاني دعائي مناهض للمورمون. ورغم زعمه أنَ كلا الكتابين المُقدسين كانا «مُؤلَفين بائسين» عملت «أفكارهما المتطرفة» على «إبطال أثر الإلماعات الدينية» التي ينطويان عليها، إلا أن مؤلف الكُراس لم يَعُدهما سوى حكايتين رومانتيكيتين تركتا أتباع كل منهما «قانعين بالمسرات الحِسية الدنيوية [وتلك الموعودة] في الجنة»[3]. كما استشهد رئيس إحدى جامعات الطب في ڤيرجينيا بِـ

(1) <هنري مايهيُو>، *تاريخ المورمونيين: أو قديسو الأيام الأخيرة. مع سيرة حياة جوزيف سميث. «محمد الأميركي». وموته.* (أُوبيرن، نيويورك: دِيربِي آند مِلَر، 1853). «في غاية الأهمية من الإمبراطورية المورمونية. – التقدُم المُدهش لِجُو سميث، محمد المعاصر. – انتشار الديانة المورمونية وثورة الدين الجديد التي في متناول اليَد»، *نيويورك هيرالد*، العدد الثامن (17 حزيران 1842): 2. واشتلمت صفاتٌ أخرى على: «محمد الثاني هذا»، هَايد، *المورمونية*، 138؛ «محمدُ المورمون»، جون سِي. بِنت، *تاريخ قديسي [الأيام الأخيرة]: أو. كشفُ حقيقة جُو سميث والمورمونية* (بوسطن: لِيِيلاند آند وِتنغ؛ نيويورك: برَادبِري، صُودِن، 1842)، 151؛ و«محمد القرن التاسع عشر»، «المورمونيون»، *كرِستَين إغزامَنر*، العدد 64 (أيار 1858): 432.

(2) وليام إس، وِست، *بعض حقائق مدهشة تتعلق بصعود المورمونية ومطامح المورمونيين* (بريِيسڤِل، أوهايو، 1837)، 15.

(3) صموئيل هِيينغ، *وُزِنَتِ المورمونيةُ بِالَموازين المُقدسةِ فَوُجِدَت ناقصةً* (دوغلاس، آيل أُڤ مَان: روبرت فَارغَر، 1840)، 5، 55، 42، 64. وصف هَانِنغ كتابَ لمورمون بِـ «حكاية لا تُشبه أية شيءٍ حَدَث في تَجربةِ أيِ شعب. نادراً ما يتفوق القرآن... عليها، حين يؤكد محمد لأتباعه أنَ الملاك جبريل قد دق بابَهُ آمِراً إياه امتطاءَ صهوة الدابة ذات الستة عشر

«السخافات الوضيعة لكتاب جُو سميث» رفقةَ «تخيُلات محمد»[1]. أحال أحد القساوسة كتاب المورمون المقدس إلى مصاف [أدب] الرومانس، حين علق قائلاً أنَ «تخيُلات محمد، وحكاية روبنسِن كروزو، أو *مسامرات الليالي العربية*»، هي كتبٌ جديرة بالاحترام رفقةَ كتاب المورمون»[2]. إن اختزال مزاعمها الإلهية إلى خُرافات مُتخيَلة ومخيالات دنيوية قد أضعف الثقة بالسلطة الدينية للمورمون والمسلمين على حد سواء. ومع ذلك، ورغم وصف الكتابين المقدسين بالمُدَلِسَينِ «الفظيعين»، «الوضيعين»، فقد أكدت هذه الأعمال الهجومية على القُوة التخيُلية لهذين الأثرين [الأدبيين] بطرائق رومانتيكية.

لقد وسع الجدل المناهض للمورمونية من نطاق تلك المقارَنات الإلغائية بين كتابَي الديانتين المقدستين من خلال الاعتماد على روايات تاريخية تتعلق بالكيفية التي استقبل فيها نبياهما الوحي عبر وسيط الملائكة[3]. تحدث جون هايد، المُرتدُ [عن المورمونية]، في العام 1820، عن الوحي الذي أُنزل على سميث، موضحاً أنَ «الرب الأب ويسوع المسيح نزلا عليه من السماء وأخبراه، على شاكلة جبريل محمد، أنَ جميع خطاياه قد غُفِرت؛ وأن الله اختاره لإعادة إحياء مملكته والتبشير بالإنجيل من جديد، وأن جميع المِلَل هي مِلَلٌ ضالة، إلخ». وكان أحدُ المُفتَرِين قد لاحظ في العام 1841، قائلاً: «يجدر بنا التوقُف لحظةً لندرك الشَبَه بين هذه القصة والحكاية التي رواها محمد حول نزول الوحي عليه لأول مرة؛ قدومِ جبريل المَلاكِ إلى غاره، وتطهيره من الخطيئة الأصلية[4]، والوعدِ بِتَنَزُلٍ آتٍ حين يُسرَى به إلى السماء».

جناحاً، ثم طار معه أسرع من البرق». (42).

(1) جون توماس، دكتوراة في الطب، *صور قلمية لصعود المورمونية. تقدمها وتشتتها* (لندن: آرثر هُوول، 1847)، 2. وانظر [كتاب] بُومَروي تَكَر، *جذور المورمونية. صعودها وتقدمها* (نيويورك: دِي. أَبلِتِن آند كومباني، 1867)، 124.

(2) إدموند كلاي، *تعاليم الـ «المورمون» وأعرافهم، والشخصية اللا أخلاقية لنبيهم جوزيف سميث. كما وصفتها مصادر موثوقة* (لندن: ورذِيم آند ماكنتوش، 1853)، 31. آر. كلارك، *كشفُ حقيقة المورمونية: أو قديسو الأيام الأخيرة في مأزق*. (لندن: هَاوستِن آند ستُونمَن، 1849)، 3.

(3) حلل هارولد بلُوم «روية <سميث> الأولى»– والذي عبر عنه في رسالته (1842) إلى جون وِنتوُورث، وهو محرر من شيكاغو– فوجدَ سميث «ميالاً، على نحو مُدهش» إلى قراءة الكتاب المُقدس [مُتسلحاً] بـ «معرفة فريدة بكل ما ينفع لتدشين الديانة الجديدة». *الديانة الأميركية: ظهور أمة ما–بعد–مسيحية* Post-Christian (نيويورك: سيمون آند شُوستَر، 1992)، 82–4.

(4) يكاد مفهوم «الخطيئة الأصلية Original Sin»، «الخطيئة الأولى First Sin»، أو «خطيئة السَلَفِ Ancestral Sin» أن يقتصر على اللاهوت المسيحي، دون غيره؛ فَـ «الخطيئة الأولى» ناجمةٌ عن «سقوط الإنسان the Fall of Man» حين أكل آدم وحواء من ثمر «شجرة معرفةِ الخيرِ والشر» التي في وسط الجنة، فتوارَث خطيئتهما ذريتهما من بعدهما.

كما لاحظ البريطاني الذي ألف كراسات دينية دعائية مختلفة مناهضة للمورمونية بوجود «تشابهٍ دقيق» بين هاتين الروايتين معتقداً أنَ جوزيف سميث قد «حاكى نبي مكة، على نحو ذليل»[1].

ولقد اختلف النقاد مع ما عَدُوه براهينَ غير كافية جاء بها نبيا المورمون والإسلام لدعم أصالة authenticity كتابيهما المُقدسين. هاجم أَلِكزاندر كامبل أحد البراهين [التي ساقها المورمونيون لتأكيد] مصداقية كتاب المورمون؛ والقائلِ بعجز جوزيف سميث عن كتابته بنفسه، وذلك حين قال: «ولَم يكُن محمدٌ الذي جاءَ بالقرآن قادراً على ذلك أيضاً»[2]. كشف [كتاب] *مُختصر تاريخ المورمونيين* زيف البراهين التي تناولت الخَلق المُعجز للقرآن وكتاب المورمون بسبب أُميَةِ اللذَين جاءا بهما، عبر الإلماح بأنهما ادعيا الأُمِيَةَ لإخفاء حقيقتهما[3]. وكان [الناقد الفرنسي] إيبُوليت تين وجون غرِينلِييف وتِيَر قد حدسا أنَ النجاح الدنيوي لمحمد وجوزيف سميث قد ضلل كليهما فجعلهما يعتقدان أنَ الخرافات التي لُفقاها كانت

«مِن أجلِ ذلكَ كأنما بِإنسانٍ واحدٍ دخلتِ الخَطِيَةُ إلى العالَم، وَبِالخَطِيَةِ الموتُ، وهكذا اجتازَ الموتُ إلى جميعِ الناسِ، إذ أَخطأَ الجميعُ» (رومية، 5:12)؛ «لأَنهُ كما في آدمَ يموتُ الجميعُ، هكذا في المسيحِ سَيُحيَا الجميعُ» (كُورنثُوس، 15: 22)؛ «إليكَ وحدكَ أَخطأتُ، والشر قُدامَ عينيكَ صنعتُ، لِكَي تَتَبَرَرَ في أقوالكَ، وَتَزكُو في قضائكَ. هأَنَذَا بالإثمِ صُورتُ، وَبِالخَطِيَةِ حَبِلَت بِي أُمِي» (المزامير، 51: 4–5)؛ «زَاغَ الأَشرار مِنَ الرحِم. ضَلُوا مِنَ البَطْنِ، مُتَكَلِمِينَ كَذِباً» (المزامير، 58:2). وربما قُصِدَ– في المُقتَبَسِ أعلاه– بـ «التطهُر من الخطيئة الأصلية» ما أوردته بعض الروايات من أن جبريل قد شق صدر النبي عليه السلام، عند بعثته، فانتزع منه «العلقة السوداء، التي هي حظ الشيطان». (المترجم).

(1) هايد، *المورمونية*، 199؛ *كشف حقيقة التدليس؛ أو، فضح دجال المورمون*، الطبعة الثانية (آيل أُف مَان: آر. فَارغر، 1841)، 6–7؛ إدموند كلاي، *كُراسات دينية دعائية حول المورمونية، الكُراسات الأولى* (لندن: وِرذِيم آند ماكنتوش، 1851)، 9؛ إدموند كلاي، *الكُراسات الثانية* (1851)، 17. أُعيد طَبع كُراسات كلاي تحت اسم: *تعاليم الـ «المورمون» وأعرافهم، والشخصية اللاأخلاقية لنبيهم جوزيف سميث. كما وصفتها مصادر موثوقة* (لندن: وِرذِيم آند ماكنتوش، 1853)، هذا واتفقتِ دراستان تناولتا ظهور المورمونية وصعود الإسلام، أجريتا في القرن العشرين، أنَ الدافع وراء نزول الوحي على كل من محمد وجوزيف ناجمٌ عن الصراع بين الطوائف الدينية المتواجدة في محيط كل منهما. أنظر [كتاب] دِي. سِي. مَارغوليُوث، *محمد وصعود الإسلام* (1905: لندن ونيويورك، 1931)، 76؛ و[كتاب] جورج بَارتُولُومِيف آربُو، *الوحي في المورمونية: خصيصته وأشكاله المُتحولة* (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1932)، 12.

(2) أَلِكزَاندَر كَامبِل، *ضلالاتٌ، تحليلٌ لكتاب المورمون* (بوسطن: بِنجَمِن إتش. غرِيين، 1832)، 5، والذي نُشر أولاً في [أنثولوجيا] *البشير الألفي* (بِثَنِي، فرجينيا) المجلد الثاني (1831): 2.

(3) جُون فرِر، *مُختصر تاريخ المورمونيين؛ تاريخ قديسي الأيام الأخيرة* (لندن: جيه. مَاستَرز، 1850)، 13. علقَ أُوليفَر إتش. أُولنِي، قائلاً: «ننظر إلى حالةِ محمد. كيفَ ظهر؟ أَكانَ نتيجةَ معرفته بالأحداث وعَقْلٍ في غاية الحصافة؟ كلا: بَل = = برغبةٍ وضيعة، خسيسة، ماكرة، طموحة تعتملُ في داخله ليصبح عظيماً». *سخافات المورمونية موصوفةً* = = (هَانُكك كومباني، إلينوي، 1843)، 30.

بوحي إلهي[1]. وفي هذا السياق، جادل المُؤلَفُ التاريخي المبكر المناهض للمورمونية الذي كتبه جيمس إتش. هَنت، قائلاً إن الاعتماد على «الأدلة الداخلية» لكتاب المورمون– عوضاً عن مدارك النبي الفِكرية أو قُدرته على اجتراح المُعجزات– قد ساهم في إيجاد ذات «حُجرة الدَجَل التي... تحت [سقفها] التجأ أمير الدجالين، ليحمل في قافلته جَهَلَةَ عصره والمؤمنين بالخُرافات أيضاً»[2]. حتى إن بعض النقاد قد وظف الإسلاموية للحُكم بِنُقْصان هذه البراهين الداخلية لأن روايات كتاب المورمون المُنطوية على مفارقات تاريخية، والتي تتحدث عن محاربين مُسلحين بسيوف حدباء صغيرة cimiters (وهو سلاح تركي لم يُعرَف إلا بعد زمن محمد) هي روايات لا تُبرهِنُ إلا على سخافته[3].

أقحم المجادلون اقتباسات مُستلة من كتب تاريخ الإسلام في حالات ومواقف مورمونية للافتراء على شرعية قديسي الأيام الأخيرة. نلاحظ أنَ كلام جوزيف سميث، في [كتاب] *كشف حقيقة الضلال*، مرتبطٌ على نحو مباشر بكلام محمد.

> *استلَ سميث سيفَهُ، لِيَسُودَ أراضيَ مِيزُورِي، فَهُزِم. وحين أَوفَدَ عامةُ المواطنين إلى جيش المورمون لتسوية الخلافات التي نشبت بينهم، أجاب سميث مُقتَرَحهم، قائلاً: «كذا قالَ الربُ، سيروا! [كذا] قالَ مُحمدٌ للذين خالفوه، لا مناصَ: الجزيةَ، السيفَ أَوِ القرآنَ– فَظِلُ السيفِ الجَنَةُ»[4].*

يضع المؤلِف تصريحي سميث ومحمد في منزلة واحدة، على نحوٍ شديد التطابق، حتى يُجبَر القارئُ على افتراضِ شُيوعِ نَهجيهما، إن لم يكُن شيوع هوياتهما المُتداخِلة أيضاً. كما

(1) «مقالة تبين عن المُورمونية»، ترجمة أُوستِن إي. فَايف، *بَاسِفِك هِستُرِكَل رِيفيو*، العدد 31 (شباط 1962): 52. <وهي ترجمة [عن الفرنسية] لِـ*مقالات جديدة في النقد والتاريخ* (باريس، 1865)، 271–99>. جون غرِينلِييف وِتيَر، «اجتماعٌ مورموني ديني سِري»، *لِتلز لِفِنغ إيج*، العدد 15 (4 كانون الأول 1847): 461.

(2) جميس إتش، هَنت، *المورمونية: الإحاطةُ بجذور الطائفة [المورمونية] وصعودها وتقدمها* (سانت لويس: أُوستِك آند ديفِز، 1844)، 26، 293.

(3) بِنجَمِن جِي. فِرِس، *يُوتَا والمورمونيون: تاريخُ قديسي الأيام الأخيرة، حكومتهم وتعاليمهم الدينية وعاداتهم وتوقعاتهم* (نيويورك: هَاربَر آند برَذَرز، 1854)، 262. كان السيف الأحدب scimitar (من الكلمة الفارسية «شمشير simsir» المذكورة، بألفاظ مختلفة، في روايات القرن التاسع عشر) أحد التوظيفات الرئيسة للاستشراق الإسلامي. تظهر إشارات إلى السيوف الحدباء في أسفار مُوشَعيَاء Mosiah وَآلمَا Alma وهِيلاَمَن Helaman من كتاب المورمون.

(4) *كشف حقيقة الضلال*، 31. [إضافة: «ظلُ السيفِ الجَنةُ the shadow of the sword is heaven» تحويرٌ لحديث الرسول الكريم: «الجَنةُ تحتَ ظلالِ السيوف». (المترجم)].

أُضيفَت إقحامات مُشابهة في كتُب مختلفة لمقارنة إخلاص حَوَارِيي جوزيف سميث بإخلاص علي، مُريدِ مُحمد[1]؛ وربطِ زوجته، إمَا Emma، بخديجةَ، أُولى زوجات محمد[2]؛ والمزاوجة بين [حالتي] التفجُع التي انتابت مَن شهد موت كلا النبِيَين[3]. منحتِ الإسلامويةُ النقاد القُدرةَ على تشويه سمعة المورمونية في ذات الوقت الذي يُظهِرون فيه دُنيويةَ worldliness معارفهم، وهي استراتيجية ضَمِنت لهم المصداقية والصواب من دون الحاجة إلى الاحتكاك المباشر بمزاعم أي من الديانتين وجدالاتيهما على حد سواء[4].

(1) «فقال محمد: أيُكم يكون وزيري، على أن يكون أخي، وَوَصِيي، ورسولي؟» فقال عليٌ: أنا، أيها النبي، من سيطيع أوامرك. سأفقأ عيني كل مَن يجروءُ على معارضتك، سأُهشمُ أسنانه، وَأبقُر بطنه». ويمكننا العثور على ذات الروح في الكهنوت المورموني. *كشف حقيقة المورمون*، 24. ذكرت هذه الحادثة في التاريخ الإسلامي، بعينها، كاتباً آخر بـ «البدايات المتواضعة» لكنيسة المورمون حيث لعب أُوليڤر كَاودري، إبان تلك الحقبة، دور علي. «المورمونيون»، *كرِستِين إغزامَر*، 428. وكان جيمس جي. بِنِت أول من استخدم [هاته] المقارنة حين وصف مَارتِن هَارِس بـ «علي [مُريدِ] مُحمد أونتَاريُو» في العام 1831. أرنغتِن، تقرير بِنِت للعام 1831»، 362. [إضافة: لم نعثر في كُتُب السُنة التسعة (ضمن محرك بحث موقع الإسلام التابع لوزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية http://hadith.al-islam.com) على نصٍ للحديث بلفظه أعلاه. ولكن الطبري أورد في *جامع البيان عن تأويل آي القرآن* (http://www.muhaddith.org/cgi-bin/dspl_cgi.exe/form) اللفظ التالي: «فأيكم يؤازرني على هذا الأمر، على أن يكون أخي وكذا وكذا؟ قال: فأحجم القوم عنها جميعاً، وقلت – وإني لأحدثهم سناً، وأرمصهم عيناً، وأعظمهم بطناً، وأحمشهم ساقاً. أنا يا نبي الله أكون وزيرك، فأخذ برقبتي، ثم قال: إن هذا أخي وكذا وكذا، فاسمعوا له وأطيعوا». (المترجم).

(2) كان للسيدة سميث، <إمَا>، تأثير منقطع النظير على جوزيف. كانت، بالنسبة إليه، مثل خديجة لُمحمد... فشغف بها مثلما شغف نبي الجزيرة العربية بزوجته الوفية». ستِنهَاوس، *قديسو جبل روكي*، 21. لقد تم إساءة توظيف الاقتباس الذي أورده ستِنهَاوس للإشارة إلى والدة جوزيف سميث في [كتاب] وليام ألكزاندر لِن المُؤثر *حكاية المورمونيين*، حيث لاحظ إنَ «التشابه بين رؤى سميث وحياته المبكرة وتلك التي لمحمد قد ذكرها أكثر من كاتب واحد» (1902؛ نيويورك: مَاكمِلَن كومباني، 1923)، 109–10.

(3) «فعندما تأكد خبر وفاة القائد» كتبت ماريا وُورد، «كان كثير [من المورمونيين] على أُهبة الاستعداد لتقمُص حالة التفجُع التي انتابت المسلمين بِفَقْد نبيهم: «لا يمكن أن يكون قد مات: نبيُنا وقائدنا وشَفيعُنا!» *حياة أنثى بين المورمونيين؛ حكايةُ تجربةٍ شخصية لِسنِينَ عديدة* (نيويورك» جيه. سِي. دِيربي، 1855)، 140. أُنظر، أيضاً، [كتابَ] جورج سِكستِن، *وصفٌ للمورمونية، ملحوظات نقدية حول أعراف قديسي الأيام الأخيرة ومزاعمهم* (لندن: دبليو. سترِيينج، 1849). «لو كان النبي العربي حياً الآن على الأرض»، جادلَ سِكستِن في ختام محاضرته الأُولى، «فَلا شَكَ أنَ تنافساً سيحدث بين النبيَين، فيحسدُ كلٌ منهما الآخرَ على طرائق مخاطباته الروحية وحريتِهِ المُسرِفَة»، 51–2.

(4) أكدت ماريان بِيرسِيَاكَانتِي على هذه «الألفة [بين المورمونية] والإسلام في الثقافة الشعبية لأميركا القرنِ التاسع عشر؛ [تلك الألفة] التي راجت رغم ضحالتها»، ثُم جادلت قائلةً: «واضحٌ زيفُ الافتراض القائل إنَ الأميركيين يعرفونَ عن الإسلام أكثر مما عرفَ أسلافهم في القرن التاسع عشر، الأمر الذي أدى إلى إهمال المُؤرخين المعاصرين لواحد من أكثر الجوانب تأثيراً لكتابات القرن التاسع عشر التي تناولت المورمونيين». بِيرسِيَاكَانتِي، *المُقارنَةُ الإسلامية–المورمونية*»، 296، 301–2.

ومع ذلك، لم تكُن الغايةُ من تطبيق الإسلاموية المُقارَنة على التاريخ المورموني هي دائماً للحَط من قَدر المسلمين وقديسي الأيام الأخيرة على حد سواء. زعم بعض المُعلِقين بتفوُقِ إحدى الديانتين على الأُخرى، مما سمحَ بظهورَ بُعد رومانتيكي ذي أَثَرِ تهكُمي يُعلِي من شأنِ واحدةٍ على حساب الأُخرى. كانت الروايات التي وجدت المورمونية أكثر بشاعة (وَإن بسبب تحديها للحساسيات الأميركية، في عُقْر دارها، ليسَ إلا) قد أَعلت من قَدرِ الإسلام عبر تسليط الضوء على بعض فضائله المُقارَنة. كما أدى فِعلُ مَوضَعَةِ الإسلام في منزلة متفوقةٍ– بحد ذاته– إلى إعلاء شأنه، وتمثَل ذلك حين دعا النقاد المورمونيةَ «مُحمديةً بلا روح محمد» أو «أتراكاً من غير مُحمد»[1]. تخيَلت تلك المُوازَنة الإسلامَ [ديانةً] متفوقةً في نقاء نظامها اللاهوتي، في شخصية نبيها، وفي النجاح الاجتماعي لمجموعة قوانينها. كما وجدت مقالةٌ نُشرت في [صحيفة] *كرِستَين إغزامِنَر*، سنةَ 1855، أنَ محمداً «رجلٌ نزيه» لأنه– بخلاف جوزيف سميث– «قد استعاض بدين أفضل من ذاك الذي أوجده»[2]. «كان محمد ثرياً، فأصبح فقيراً؛ كان مُوقَراً، فأصبح مُزدرى؛ كان منذوراً للسلطة والنفوذ، فهرب لينجو بحياته»– زعَمَ جون هايد– «لكن سميث كان مُعدَماً، مُحتَقراً على وجه العموم وبلا رِفعَةٍ أبداً، ففتح له دجله أبواب الثروة والنفوذ والسُلطة المستقبلية»[3]. جادلت [صحيفة] ***صَدِرن لِتَرِري مَسنِجَر*** باحتمالية «تذمُر محمد مِن رفقته، هذه، [لجوزيف سميث]»، فمهما كان الأمر جارحاً لكرامتنا الوطنية، فلا بُد من الاعتراف أنَ المشرقي قد فاقَ مُقلِدَهُ الغربيَ: في شخصيته

(1) تِي. دبليو. تَايلدَر، *كتابُ المورمون؛ أو اختبار المورمونية وفقاً لمعاييرها الخاصة* (لندن: بَارترِج آند كومباني، 1857)، 189–90؛ *عبر الولايات المتحدة؛ ملحوظات الكونت هوسنفيل وانطباعاته* À travers les États-Unis : notes et impressions par le Comte d'Haussonville (باريس: كالمان ليفي، 1888)، 324، 353، في «صورة المورمونيين في الأدب الفرنسي، الجزء الأول» لِولفرِد دِكُو، *بحوث جامعة برَايام يَنغ*، المجلد الرابع عشر (شتاء 1974): 172.

(2) سميث، «هجرات»، 44–5. وكانت نزعةٌ مشابهة قد سيطرت على مقالة أخرى نُشرت في ذات الصحيفة بعد ثلاث سنين. «هكذا مات جوزيف سميث، محمدُ القرن التاسع عشر،– إذا كان إطلاق ذلك الاسم عليه ليس إهانةً للنبي العربي. لأن دين محمد كان، على الأقل، تقدماً عظيماً على الوثنية التي انتشرت، في السابق، بين أبناء موطنه؛ فيما يرفض مذهب [ذلك] المخادع الغربي كل ما ينطوي عليه الدين السائد من سموٍ ونقاء، فيحط بأتباعه إلى مستوى مادية مُتذلِلةٍ وإلى ما هُو أسوأ من الحِسية الآسيوية». «المورمونيون»، *كرِستَين إغزامِنَر*، 432.

(3) هايد، *المورمونية*، 271–2. وكان هايد قد ادعى «حصول المورمونيين، عبر محاكاتهم لِمحمد في شكل نظام حُكمه، على بعض نتائج الحُكم الإسلامي». «يعرف الجميع أنَ لا جرائمَ كثيرة بين المسلمين، مثلما الأمر كذلك بين المسيحيين، لكن بعض الأنجلو–ساكسونيين، من تلكَ الحركة، يرغبون في أن يصبحوا أتراكاً». (113–14).

وسياسته وإنجازاته»[1].

وكان عَقْدُ تلك المقارنات بين المورمون والتاريخ الإسلامي، قد وسع -على نحو تهكُمي- من وثاقة صلة المورمون [بذلك التاريخ] عبر ربط تجربتهم بأعراف أكثر قِدماً وعالمية مِن تلك التي جسدتها الطائفة الأميركية الجديدة. كما ضربت [مقولة] أن تفوُق محمد على جوزيف سميث يمكن أن يجرح مشاعر الكرامة الأميركية المُثلَ على الكيفية التي كان للمقارنة المورمونية- الإسلامية، من خلالها، الأثرَ في عولمة الهوية الأميركية زمانياً ومكانياً على حد سواء. ورغم ذلك، فقد تجلى الكبرياء الوطني في الروايات التي وجدت المورمونية متفوقة على الإسلام، خاصة [تلك التي تتناول] التوسع الناجح لمشايعيها. أشار جيمس إتش، هَنت إلى المزايا التي يتفوق فيها محمد على جوزيف سميث- بما في ذلك «ذكاؤه الهائل» و«شخصيته الجسورة»- وهي صفات عظمتها [مقولةُ] أن أتباعه كانوا عبيداً أذلاءَ لا يعرفون سبيلاً إلى العِلم أو الأدب. ورغم ذلك، فقد أكد أن «محمداً لم يكُن ناجحاً في مُتسهل دعوته مثلما كان جوزيف سميث، نبي المورمون»[2]. وكانت المسحة الرومانتيكية واضحة في إحدى المقالات التي زعمت أنَ نجاح نبي المورمون كان «سلسلة حوادث خارقة للطبيعة وفتوحات مدهشة، أكثر إعجازاً وكمالاً وإبهاراً من مسيرة نبي المسلمين تحت رايته الهلالية»، رغم تأكيدها- في نهاية المطاف- أن سميث كان «أكثر دجالي العصور الحديثة شراً»[3]. وذهبت افتتاحية جديرة بالملاحظة لِـ *هارَبرز ماغازين*، نشرت في العام 1851، أبعدَ من المعايير الديموغرافية للاحتفاء بالكتاب المقدس، في حد ذاته، فعدته حكاية نجاح أميركية. أسبغت [الافتتاحية] على القرآن «هيبة [الكتاب] المَرجع»، لكنها هللت لكتاب المورمون قائلةً «لا نتردد في القول إن مؤلِفَهُ،

(1) «سيرة المورمون»، 641. وخلافاً لجوزيف سميث، جادل أحد الكتاب، قائلاً أنَ «محمداً الذي قُورِنَ به نبي المورمون، على نحو مُتكرر، كان مُصلِحاً»، وأن العقيدة «السامية [القائلة] بوحدة الربوبية unity of Deity»- [والتي هي] أساس البنية [الدينية] المتفوقة الرائعة التي أوجدها- كانت، في حد ذاتها، انتصاراً جباراً على الأعراف المُحرفة لِـ [مذهب] وحدة الوجود Pantheism. «المورمونية في إلينوي»، 532.

(2) هَنت، *المورمونية*، 4،2.

(3) «المورمونية في إلينوي»، 221. وتواصلت هذه النزعة، في فقرة لاحقة، حين لاحظ المؤلف أنَ «النبي المسلم الذي أذهل العالم بإنجازاته الرائعة، والخارقة على نحو ما، قد استمر- في كل الأزمان اللاحقة- بإثارة الاعجاب والدهشة؛ فكابد وصام وصلى لعشرين سنة في صحراء منعزلة، قبل الاعترافِ بعقيدته، ولمعان نجم إمبراطوريته في الشرق، وعلو راية هلاله خفاقةً في الرياح». ثم صرح أن «سميث قد أنجز الكثير خلال دعوته القصيرة، علاوة على الصوم والصلاة». (حزيران 1852): 524-4. وانظر [كتاب] *رسومات توضيحية للولايات المتحدة*، تحرير تشارلز دَانَا (نيويورك: إتش. جيه. مِيبيَر، 1853)، 37-8.

سواء كان جوزيف سميث أم شخصاً آخر، قد صنع كتاباً يَفوقُ كتاب النبي العربي؛ [فهو] أعمق في فلسفته، وأنقى في مذهبه الأخلاقي، وأكثر أصالةً»[1]. كانت المورمونية ظاهرة أميركية لم يُقارنهَا المُعلِقون بالإسلام فحسب، وإنما تخيَلوها مُتفوِقة عليه، فاحتفوا بها كشكل مُنحَرِف من أشكال الإنجاز القومي.

دمج مناهضو المورمون المورمونيةَ بالإسلام، مستفيدين من دليلِ ربط جوزيف سميث نفسَه بمحمد. وفي فِعل ساهم في حرمانه الكنسي من مراتب كهنوت المورمون، شهد توماس بِي. مَارش، رئيس [المَجمَع الكنسي للرسُل] الاثنَي عشَر– في إحدى جلسات الدعوة القضائية التي التمست مقاضاة جوزيف سميث بتهمة خيانة ولاية مِييزُورِي– أنه قد سمع جوزيف سميث يقارن نفسه بمحمد. سمع مَارش سميث يزعم بأنه

> *سوفَ يدوس أعداءه، ويمشي فوق جثثهم؛ وإن لَم يُترَك لِشأنه فسيصبح محمداً ثانياً لهذا الجيل، وتسيل الدماء من جبل روكي إلى البحر الأطلنطي؛ وأن الأمر سيكون، في نهاية المطاف (على شاكلة محمدٍ الذي كان شعاره في التفاوض على السَلم «القرآن أو السيف»): «جوزيف سميث أو السيف»*[2].

طعن باحثان معاصران في مصداقية هذه العبارة، فجادلا أنَ أُورسِن هَايد– المُرتد عن المورمونية، والذي أيد شهادةَ مَارش– كان قد اعترف، في وقت لاحق، أن قدراً «غير مُحدَد»

(1) «قائمة المُحرر»، *هَاربَرز نيو مَنثلي ماغازين*، العدد الثالث (تشرين الأول 1851): 701. وتُعبر وجهة نظر الافتتاحية، هذه، عن تبجُح داعية مورموني: «لا هيبةَ لمحمد ولا سُلطةَ لَهُ، فالمستقبل لنا.... فأيُ مخيال أطلقَ له رسولُ مكة العنان– حين فسر أولَ ما أُوحي إليه إلى حشد ساحرٍ وصاخب– أنَ الإمبراطوريات الواسعة سوف تخضع لسلطان اسمه... ولكنه لم يَهدِ إلى دينه، في ختام ثلاث سنين، سوى شخصٍ واحدٍ، وذلك الشخص هو زوجته؛ فيما كان لجوزيف سميث، في تلك المُدة، آلاف الأتباع. فهل شهد العالم نظيراً لنجاحنا؟ وُورد، *بَعلَ في يُوتَا*، 250.

(2) جوزيف سميث الابن، *تاريخ كنيسة يسوع المسيح لقديسي الأيام الأخيرة*. 7 مجلدات (مدينة صُولت لِيك: دِزرِت نيوز، 1948–57)، 3: 167. سيعيد جميس إتش. هَنت صياغةَ هذه البَيِنَةِ زاعماً: «جُو يقول أنه سيكون لناس هذا الجيل ما كانَهُ محمد لأبناء زمانه، وأن مجرىً من دم سيسيل من مِين إلى جبال روكي». *تاريخ حرب المورمون* (سانت لويس: أُوستِك آند ديفِس، 1844)، v. كما ضمت رواية مناهضة للمورمون للكاتب الشعبي مِين رِيد الصياغةَ التالية لهذا الاقتباس: «لقد أعلن جوزيف على الملأ أنه سيدوس أعداءه ويسحق جثثهم بقدميه، وأنه سيكون محمدَ هذا الجِيل». *كروزُو Crusoe الكاليفورني: أو العثور على الكنز المفقود. حكاية عن المورمونية* (نيويورك: ستَانفُورد آند صُوردز، 1854)، 127.

من شهادة مارش أمام القضاء قد تم تلفيقه[1]. حتى ولو كانت تلك الإشارة هي ذِكر سميث لنفسه على أنه محمد، فإن مَارش وهايد لم يكونا وحيدين في ملاحظاتيهما. فلقد أتى مورمونان آخران، مِن المحرومين كنسياً، بمزاعم مشابهة. شهد جورج إم. هِنكِل، قائلاً: «سمعت جوزيف سميث الابن يقول... آمنَ العالم بمحمد، مثلما آمنوا به؛ وهو يؤمن أنَ محمداً نبي صادق»[2]. زعم جون كُورِل، على نحو مُشابهٍ، أنَ «جوزيف سميث الابن قال: لو جاء الناسُ... كي يتحرشوا بنا، فإننا سنُقيم دينَنا بالسيف، وأنه سوف يصبح محمدَ هذا الجِيل»[3]. وعلى الرغم من الأصل الغامض [للمكان] الذي تفوه فيه سميث بهذه الكلمات، واحتمالية التحيُز في شهادة المُرتدين والمحرومين كنسياً، ثُم وجود أربعة شهداء تتشابه صياغاتهم رغم تمايزها، إلا أن ذلك لا يضفي أية مصداقية على القولِ بنظرية مؤامرةٍ سعت إلى تشويه سمعة سميث عبر مقارنته بمحمد، لكنه يشي باحتمالية أن يكون سيمث، في مرحلة ما، قد ربط دعوته بتلك التي لرسول الله Messenger of Allah.

(1) وصف غرِين وغُولدرَب هذا الجَزمَ أنه «محض افتراء على الأرجح»، [وردت في] «هل جوزيف سميث محمد أميركي؟»، 47. وحين استخدم شُويلَر كُولفَاكس، نائب رئيس الولايات المتحدة، هذه الشهادة للإشارة، على نحو مُبطَن، إلى استخفاف المورمون العنيف بالقانون المدني، نَوَه الزعيم المورموني جون تِيبلَر إلى أن شهادة [مارش] الخطية- المشفوعة بقسمه على قول الحق- قد دُونَت، ولكنه قارن هذا الجَزمَ بـ «أفعال بطرس حين لَعَنَ وَحَلِفَ وأَنكر المسيح؛ وليس بأفعال يهوذا [الإسخَريُوطِي] الذي خانَهُ». يُعلِلُ [تِيبلَر] مزاعم مَارش بتأكيده أن «حالته العصبية» لم تكن على قدر «صدمات» تلك «الأوقات المضطربة»، وأن نوبة الهستيريا التي انتابت هَايد ناجمة عن «مكابدته لِحُمى شديدة ألمت به، وأنه كان- في ذلك الوقت- يتعافي منها». «ردُ جون تِيبلَر على شُويلَر كُولفَاكس، نائبِ الرئيس المُوقر، حول *المسألة المورمونية*»، [وردت في كتاب] *المسألة المورمونية* (صُولت لِييك سيتي: دِزِرت نيُوز أفِس، 1870)، 19.

(2) «شهادة جورج إم هِكِل <كذا كُتِبَت> أمام القضاء، 1838» [وردت] في *المورمونية* لِهَنت، 222. وطُبع هذا الاقتباس، أيضاً، في *تقويم 1842 المناهض للمورمون* (نيويورك: هِلث بُك ستُور، 1841)، وفي *المورمونية: تاريخها، عقيدتها وعادتها* لِدَبليو. سبَاررو سِمسِن (لندن: إيه. إم. بِغُت، 1853)، 33، حيث تم استبدال كلمة «آمنَ believed» في العبارة قبل الأخيرة، في كلا الحالتين، بكلمة «belied كذَّبَ». كما ذُكِرَت صيغة الادعاء، هذه، في العمل الجليل الذي أنجزه سِدنِي آلستُورم، *تاريخ ديني للشعب الأميركي*، حيث نوه بـ «صرخة النبي الشائنة: «سأكون محمداً جديداً»». ويُطلق آلستُورم على مدينة صُولت لِييك اسمَ «مكة» المورمون. مجلدان (1972؛ غاردن سيتي، نيويورك: إِمج بُكس، 1975)، المجلد الأول: 610، 613. تحدث وليام وايل عن «افتتان <سميث>، حتى الثمالة، بفكرة أن يكون محمداً ثانياً» وعن «مخططه المُحمدي الجريئ» في [كتابه] *صور مورمونية أو حقيقة زعماء المورمون من 1830-1886* (مدينة صُولت لِييك، يُوتَا: تربين برِنتِنغ آند بَبلِشِنغ كومباني، 1886)، 187، 137.

(3) «شهادة جون كُورِل أمام القضاء، 1838»، [وردت] في [كتاب] هَنت، *المورمونية*، 213-14؛ و[كتاب] سِمسِن، *المورمونية*، 33.

وبصرف النظر عن حقيقة هذه المزاعم، فقد تم إدراجها، بسهولة، في الأعمال التاريخية المبكرة المناهضة للمورمونية المتعلقة بكنيسة [يسوع المسيح لقديسي الأيام الأخيرة] لتغذية المخاوف القائلة إن سميث كان طاغياً عزم على الإطاحة بالحُكم المؤسساتي عن طريق العنف، ودجالاً ثار ضد العقيدة المسيحية. صوَر [كتاب] *تاريخ أصيل لأشخاص استثنائيين*، المنشور في 1849، سميث كَ «مَلِك وزعيم ونبي على حد سواء؛ <والذي> هدَدَ، على نحو ما، أنَ يُصبح محمدَ العالَم الجديد»[1]. جادل المجادلون، خاصة قبل حرب المورمون لسنة 1857، أنَ الديانة الجديدة، هذه، كانت على وشك تكرار الاستبداد السياسي للإسلام، عبر استخدام العنف لترسيخ موطئ قدمها في الغرب الأميركي وتوسيع نفوذها فيه. لقد جادلوا قائلينَ أنَ نجاح المورمون كان سيؤدي إلى مَحو الخصائص الحضارية للمسيحية وإدخال الغرب في سجن من بربرية ظلامية كتلك التي فرضها الإسلام في أرجاء المناطق الواسعة الخاضعة لسلطانه، بما فيها الأرض المقدسة. كان أحد مبادئ الإسلاموية يكمن في الاعتقاد أن محمداً قد نال سَطْوته بإجبار مشايعيه على قبول الإسلام بحد السيف. كما ذكر المجادلون جمهور قُرائهم– مستخدمين نَثراً عاطفياً شديد الحماسة– بسعي زعماء المورمون إلى الحَذوِ حَذوَ مِثَال محمد وإجبار الناس على اعتناق الديانة الجديدة باستخدام العُنف. وبحلول 1841، أصبح وليام هَارِيس مقتنعاً أن كتابات زعماء المورمون وأفعالهم «تَشِي بخطة تسعى إلى توظيف ذات النهج لِتحقيق الغاية ذاتِها بذاتِ الوسائل، مثلما فعل محمد»[2]. أكد هِنرِي كَازوُول، في كتابه الصادر سنة 1842، *مدينة المورمون*، أنَ الأمر «يظلُ (بفضل الله) منوطاً بمسيحيي الزمن الراهن كي يُقرروا إن كانت المورمونية ستنحط إلى منزلة تلك الطوائف المُتعصبة التي

(1) *تاريخ أصيل لأشخاص استثنائيين* (نيويورك: وِلسِن آند كومباني، برَاذَر جونثان برس، 1849)، 6. وفي كتابه الصادر سنة 1854، جادل بنجامين فِرِس، السكرتير السابق لإقليم يُوتَا، أنَ سميث كان «قارئاً جيداً لتاريخ محمد»، ثم خَدَسَ، ثلاثاً، أنَ سميث سعى إلى «لعب دور النبي العربي». فِرِس، *يُوتَا والمورمونيون*، 66، 89، 103. جادل فِرِس أنَ سميث كان سينجح في مضاهاة محمد «لو توفرت لديه المصادر ذاتها، وعثر على بيئة من الضلال والجهل الشعبي ملائمة، على نحو كاف، لإنجاز أعماله» (96). وثمة أمثلة عديدة أخرى حول إضفاء صبغة استشراقية على عنف المورمون في الخطاب البلاغي المناهض للمورمونية. أنظر، على سبيل المثال، *الكراريس الدينية الدعائية* لِكلاي، *الكراس الأول*، ص 9؛ و[مقالة] نشَانسِي هِيبرنَرت، «نُوفُو والصحراء»، *ذَا ناشونال ماغازين* (تشرين الأول 1854): 347؛ و[مقالة] إدوِن دِي لِيُون، «صعود الديانة المورمونية والمؤمنين بها وتقدمهما»، *صَذِرن لِترَارِي مَسِنجَر*، العدد العاشر (أيلول 1844): 527.

(2) وليام جِي. هَارِيس، *المورمونية مَوصُوفَةً: الكشف عن أخطائها وسخافاتها ومقاصد طَرائق كُتابها* (وارسو، إلينيوي: شارب آند غَامبا، 1841)، 44.

توهجت لبعض الوقت، مثل نجوم جديدة، ثم طواها النسيان؛ أو تنتشر– مثل محمدية ثانية– ملوحة بالسيف، حتى لا يبقى للمسيحية، في أرجاء غربي أميركا، أية منزلة تُذكَر»[1]. تنبأَ كتاب آخر، في ذات السنة، أن تتسبب المورمونية في سفكِ مزيد من الدماء، في أميركا، أكثر من أي وقت مضى، «فما الذي سوف تحجم العَصَبِيَّةُ الدينية عن اقترافه حين تتحد مع السيف، كما في حالة محمد؟»[2]. كانت تلك الاحتمالية مرعبة بما يكفي لدفع جون سِي. بِنِت، عمدة نُوفُو السابق، إلى القول: «لا شك أنَ جو سميث سيحاكي النبي العربي– لو امتلك القُدرةَ على ذلك– حتى في حروبه وفتوحاته»[3]. وأكد جون هايد صلةً أكثر قَصدية حين جادل، في العام 1857، أنَ جوزيف سميث «قد قلد محمداً في رسالته وفي [طرائق تلقيه] للوحي، وأنه أصبح– مثل محمد– زعيم مدينة Medina ثانية... تائقاً إلى مضاهاته على نحو أبعد، طامحاً إلى حُكم القارة». ثم أعرب عن اعتقاده أنه لو سُمِح بذلك، فإن «معيار المورمونية الناعم سوف يصبح بقوة الهلال الفضي وشراسته»[4]. تدل هذه الاستشهادات،

(1) كَازوُول، *مدينة المورمون*، 56. أكد كَازوُول في كتابه أن: «خُطط <جوزيف سميث وزعماء المورمون الآخرين>– ومن خلال قيامهم باختبارات حول سذاجة الجنس البشري– قد افترضت مدىً أوسع، فعزم النبي، في آخر المطاف، على اتباع نهج مشابه لنهج محمد، وتحقيق غاياته بالوسائل ذاتها». هِيرِي كَازوُول، *نبيّ القرن التاسع عشر: أو، صعود المورمونية وتقدمها ومنزلتها الحالية، أو قديسو الأيام الأخيرة* (لندن: جيه. جي. إڤ وَجيه. رِڤنغتُن، 1843)، 206.

(2) «لاي روي صَندَرلاند»، *كشف حقيقة المورمونية وتفنيدُ مزاعمها* (1838؛ نيويورك: وُوتشمَن، بِيرسِي آند رِيد، 1842)، 48. يجادل صَندَرلاند، بنزعة مشابهة، قائلاً: «فليتأمل القارئُ البينات السابقة، ثم يسأل نفسه، حينئذٍ، ما الذي لم تفعله العصبية الدينية لتحقيق مخططاتها؟ ما الذي لم تفعله للديانة المُحمدية؟» (42).

(3) بِنت Bennett، *تاريخ قديسي [الأيام الأخيرة]*، 306. خشي بِنِت من أن يتسبب استبدادٌ عسكريٌ مورموني بدمار مروع، أو يعيد إحياء «البربرية الهمجية» على الأقل، فيتم التضحية بمصالح البلاد العُليا من أجل الأفكار الطموحة لنبي قديم أو حديث: سواء، كان [يحمل اسمَ] محمد أو سميث!» (49). وفي حاشية مُدهشة أوردها في ببليوغرافيته، كتب ريتشارد بيرتِن: «يصف المورمون <جيه. سِي. بِنِت> بمسيلمة الكذّاب Musaylimat el Kazzab الذي حاول مشاركة محمد [نبوته] فأخفَق». *مدينة المورمون*، 205، رقم 12. فلو تم أخذ كلام بِيرتِن على محمل الصِدق، فإن أوائل المورمون كانوا مُدركين تماماً للربط بين كنيستهم والتاريخ الإسلامي. أوحى بِيرتِن أنَ المورمونية كانت «[ديانةً] مُقلدةً لدرجةِ أن لا أثرَ للأصالة فيها»، مستشهداً– لتأكيد مزاعمه– أنَ «ألقاب رسُل [المورمون]، كأسد الله Lion of the Lord، منتحلة حرفياً من الإسلام El-Islam» (410).

(4) هايد، *المورمونية*، 308. جادل هايد أنَ تعصُب المورمون لم يُمكنهم من التفوّق في التمارين العسكرية فحسب، ولكن إخلاصهم لبِرَايَام يَنغ سوف يقودهم إلى «طاعة عمياء مُبهِجة، مثلما فعل جنود محمد» (308، 183–4). كما ألمحت بَيناتُ أخطار الاستبداد العسكري المورموني إلى ممارسات المسلمين المعاصرين. وكانت مقالة طويلة عن المورمون قد اختتمت كلامها، قائلة: «إن استطاع المورمون ترسيخ أنفسهم، بالقوة، على ساحل البحر– أكد أحدُ الكتاب– فإن القائمين على تجارة تلك المنطقة سوف يعدونهم أعداء مفعمين بالحيوية وعديمي الشفقة مثل القراصنة المالاويين في القارة الأُخرى». «يوميات المورمون»، *صَنذِرن لِترَارِي مَسِنجَر*، 654.

على نحو واضح، أنَ التكتيك الرئيس للأدب المناهض للمورمون كان يكمن في إثارة مشاعر الخوف في نفوس القراء أنَ نجاح ثِيوقْرَاطيةِ theocracy المورمون سوف يُؤدي إلى سيطرتها الحَتمية على أميركا، على شاكلة الإسلام حين وضع الأرض المقدسة تحت هيمنته السياسية. لقد وظف الإصلاحيُون الخطاب البلاغي المشحون بالإسلاموية لانتزاع تأييد قرائهم للحملة الثقافية الشرسة ضد تجاوزات المورمون المُفرِطة، وعلى نحو مشابه لطرائق الخطاب المناهض للعبودية والإسراف في معاقرة الخمر.

تعدُد الزوجات ونفوذ نظام أَبوي غريب

كانت مشاعر الخوف من استبداد عسكري مورموني قد هدأت، خلال خمسينيات القرن التاسع عشر، عندما بسطت الحكومة الفيدرالية نفوذها على المنطقة الغربية، وحين انتهت محاولات المورمون لتأسيس دولة الصحراء (بعد تخلي المكسيك عن حقها في جنوب غربي الولايات المتحدة) بإقامة إقليم يُوتَا في العام 1850. وكانت حالة التمزُق القومي حول مسألة العبودية قد ألقت بظلالها، في نهاية المطاف، على مشاعر القلق التي [انتابت الأميركيين] بشأن يُوتَا كلما أثار العنف الطائفي المحتدم في كَانزَاز مزيداً من المخاوف العاجلة، والمباشرة، التي بلغت ذروتها باندلاع الحرب الأهلية. قُتِل جوزيف سميث سنة 1844، وبرز جون برَاون كمثال جديد للثوري المتطرف الذي كانت قضيته السياسية أكثر انعكاساً لآراء بروتستانتيي نيو إنغلاند. كما أفضت محاولة الرئيس بيُوكَانِن، سنةَ 1857، لإحلال زعيم غير مورموني، يدعى ألفريد غَمِنغ، حاكماً لإقليم يُوتَا، عوضاً عن برَايَام يَنغ، إلى احتلال عسكري أميركي لمدينة صُولت لِيك في العام التالي. وكانت مشاعر الخوف من براعة المورمونيين العسكرية قد أفسحت المجال، شيئاً فشيئاً، لمزيد من الانتباه إلى الخصائص الحسية لاستبداد المورمون خاصة حين أصبحت مسألة تعدد الزوجات polygamy الهدف الرئيس الذي ركز عليه منتقدو كنيسة [قديسي الأيام الأخيرة] هجومهم. ورغم أن الممارسة المورمونية لتعدُد الزوجات لم تَرَ النُور، علانيةً، إلا في 1842، فلم تُصبِح قضية رأي عام إلا بعد إجازة كنيسة قديسي الأيام الأخيرة لها في العام 1852. دفع هذا الاعتراف العلني الحزبَ الجمهوري الجديد إلى تعريف تعدُد الزوجات، رفقة العبودية، في برنامجه السياسي لسنة 1856، على أنهما «أَثَرا

البربرية التوأمان» اللذان يتوجب على الكونغرس حظر ممارستهما في مناطق الغرب. صادق الكونغرس، في العام 1862، على قانون مُورِل Morill، الذي جعل مِن زواجِ المَثنَى bigamy [(1)]، في المناطق الفيدرالية، جريمةً تستوجب الغرامةَ وخمسَ سنوات سجناً.

لم يكُن تعدُد الزوجات مرتبطاً، في عقول كثير من الأميركيين، على نحو واضح، بآباء patriarchs العهد القديم (حيث كان المورمون يبحثون [فيه] عن مُبرر [لممارستهم]) وإنما بِـ [أجنحة] الحريم في سرايا الطغاة المشرقيين[(2)]. أثار ترسيخُ [تلك الممارسة] ملاءمةَ المقارنة الإسلاموية، كما وسع من حدود صلته بها، لتشمل محاكاة الأعراف التركية المعاصرة وإعادة تمثيل أطوار التاريخ الإسلامي أيضاً. وبعيداً عن كون [المورمونية] دجلاً دينياً أو تعصُباً عسكرياً martial، فقد وفر تعدد الزوجات صورةً للسلوك المورموني رَوَجَ للصلة المورمونية–الإسلامية وللجدل المناهض للمورمون على حد سواء. جذبت أخطار تعدُد الزوجات بعض مؤيدي الحركة النسوية، ووفرت الحُبكةَ الدراميةَ التي مكنت [أسلوب] التعبير المناهض للمورمون من التوسُع في أنواع [أدبية] أوسعَ نطاقاً: كالروايات، والمسرحيات الدرامية، وسرديات البَوح، والكاريكاتور البصري. ولقد خلق الصخب الثقافي حول مسألة تعدُد الزوجات– متزامناً مع سيطرة المورمون الحازمة على آلية الإقليم السياسية– «معضلةً»، أو «مسألةً»، طويلة الأمد أرجأت تحوُل يُوتَا إلى ولايةٍ قُرابةَ نصف قرن. كما استجابت التوظيفات المتحولة في التعليق commentary المناهض للمورمون إلى إدراكات متطورة للإسلام داخل ثقافة أميركية أوسع. كما خفف تحالفُ البريطانيين والفرنسيين مع الإمبراطورية العثمانية ضد الروس، خلال حرب القرم من 1853 إلى 1856، مِن حِدة الصورة النمطية القديمة المتعلقة بالاستبداد السلطاني، مُصنفةً الأتراك، على نحو أكثر تعاطفاً، في خانة الضحايا. وكان كاتبو سيرة محمد– أمثال توماس كَارلايل وواشنطن إيرفِنغ– منهمكين في تنقيح صورة النبي، على

(1) قيام الرجل بالزواج من امرأة ثانية في حين يكون متزوجاً من أخرى وينطبق ذلك على المرأة أيضاً عندما تكون متزوجة من رجلين في الوقت ذاته. نقلاً عن قاموس أطلس: 134. (المترجم).

(2) كتبَ بنجامين جِي. فِرِس Ferris أنَ تعدد الزوجات «ينتمي إلى الأتراك والآسيوين الكُسالى ملتهمي الأفيون». *يُوتَا والمورمون*، 247. فيما وصف ناقد آخر تعدُد الزوجات بِـ«طَيرِ الغريزة الآسيوية الداعر» <وليام دَالِن>، *المورمونية الحَقّة: أو، أهوالُ تعدد الزوجات* (شيكاغو: دبليو. بِي. دَن آند كومباني، 1885)، 7. وانظر [مقالة] بروس بِيرغِت، «بشأن المسألة المورمونية: العِرق والغريزة الجنسية وتعدُد الزوجات في خمسينيات القرن التاسع عشر وفي تسعينيات القرن العشرين»، *أميركَن كوَارتِرلِي*، العدد 57 (2005): 83–5، 88–90.

نحو أكثر اهتماماً، مُحولين إياها إلى صورة أكثر رومانتيكية، بل وأكثر ملحميةً[1].

وكانت وجهات النظر المتحولة والمتنوعة المتعلقة بالإسلام، في الولايات المتحدة، إبان ذات الوقت، قد تناغمت مع وجهات نظر أكثر تحوُلاً وتعقيداً تتعلق بالكنيسة المورمونية. أثارت ممارسة المورمون لتعدُد الزوجات طائفة واسعة من التعليقات الثقافية؛ فوجدها بعضهم خداعاً مشيناً للحِسية البربرية التي أنذرت الأُمة بنكوص مُربك. غير أن فتنتها الغريبة قد أغوت بعضهم الآخر، فوجدوا في يُوتَا المورمونِ حقلاً رمزياً لتسليط الضوء على أهواء السلطة الأبوية [البطريركية]. لقد برهن منتقدو تعدد الزوجات لدى المورمون، في نهاية المطاف، كيف كانت تكافوءات الإسلاموية مُطبقةً، على نحو ديناميكي، على مواقف وحالات أميركية محلية لتشويه سمعتها واستثارتها على حد سواء. وكان التأكيد على مباركة الله لإسماعيل الذي يعد، على نطاق واسع، جد المسلمين الأعلى، قد فتحَ الباب لإضفاء شرعية على الإسلام، بوصفه سلطة شرعية، وفقاً للنظرة المورمونية العالمية النطاق. دفع هذا الاعتراف الكتابي بالإسلام (وحساسيةُ زعماء المورمون تجاه سطحية جدل «غير المورمون Gentile»[2] حول المسلمين نتيجةً لتجاربهم الخاصة في الاضطهاد) زعماءَ المورمون إلى تكوين صور متناقضة حول الإسلام.

وفي محاضرة أُلقيت في مدينة صُولت لِيك، سنة 1855، حض الأب جورج إيه. سميث جمهوره على تأمُل «الدروس المفيدة» لتاريخ الإسلام من أجل إدراك مستقبلهم الخاص، حتى إنه قد وضع، لجمهور المستمعين إليه، الخطوطَ العريضة لمنهاج مُوجَز. أظهر الإسلام- كما جادلَ سميث- كيف ساهم الحماس الديني في نجاح الدين وانتشاره، وكيف أدى الامتناع عن تنفيذ أوامر القادة إلى أن يفقد أي دين تأثيرَه. مقتدياً بأداء سميث، ألقى بَارلِي بِي. بَرَات محاضرة عن «المحمدية والمسيحية» اعترف فيها بتحامُل الغربيين على الإسلام، زاعماً أنه «وجد صعوبة في معرفة الجانب الوثني من المسألة، إلا إذا حسبنا المحمديةَ مسيحيةً، إلى حد

(1) كَارلايل، «البطلُ نبياً»، في [كتاب] ***عن الأبطال، وعبادة الأبطال والبطولة في التاريخ*** (لندن: تشَامبَن آند هُوول؛ نيويورك: وايت آند أَلِن، 1840) و[كتاب] واشنطن إيرفنغ، ***محمد وخلفاؤه*** (نيويورك: جي. بِي. بَتنَمز صَنز، 1849). وانظر، أيضاً، [كتاب] فيليب آلْند، ***هرطوقي وبطل: محمد والفيكتوريون*** (وِيزبَادِن: أو. هَاراسُفِتز، 1989).

(2) يشير مصطلح Gentile (من اللاتينية gentilis، والتي تعني قبيلة أو عشيرة) إلى القبائل أو الأمم غير الإسرائيلية، وفقاً للكتاب المقدس. ويشير، اليوم، إلى غير اليهود (أو الأغيار، وفقاً للتلمود). غير أن للمصطلح منحىً آخر لدى المورمونية، حيث يعني: غير المورمون، وكل من لا ينتمي لكنيسة يسوع المسيح لقديسي الأيام الأخيرة. (المترجم).

ما، وتلكَ المسيحية وثنيةً».

وجد برَات دليلاً على مباركة إسماعيل («يد الله») في حقيقة أن المسلمين «تمتعوا بسلوك أخلاقي أفضل، وأعراف تبز أعراف العديد من الأمم المسيحية» و«تفوقوا، في استقامة دينهم وصدقيته، على الكنيسة الفاسدة التي حملت اسم المسيحية». وعلى الرغم من ذلك، أكد برَات أن إسماعيل- رغم مباركة الله له- وذريته (مثل الأغيَار Gentiles الآخرين) لم يمتلكوا «مفاتيح الكهنوت الأبدي»، مُقِراً بالنهج الأُخروي القاعدي [القائل] وأنَ الإسلام وُجِدَ لمعاقبة المسيحيين على إفسادهم تعاليم الكنيسة[1].

وفيما تطلع المورمون إلى الماضي لتعلُم دروس من الإسلام، هاجم النقاد المناهضون للمورمون المورمونيةَ والإسلامَ، على حد سواء، لإيمانهما المشترك بآخرة مليئة بمسرات المُتَع الحِسية. «تُعَد فكرةُ ألفيةٍ دُنيوية واحدةً من أكثر مبادئ المورمونية أهمية، وأكثر تلك المبادئ التي يُجلُها المؤمنون بها»، كتبت مؤلِفة *حياة أنثى بين المورمون*[2]. أوحى النقاد أنَ قديسي الأيام الأخيرة تبنُوا [ممارسة] تعدُد الزوجات من الإسلام كي تتجلى الرؤى المشرقية لِـ «حُورٍ»[3] [عِينٍ] الجنة في الممارسات الجنسية الدنيوية. «تُنكِر المورمونية التَبَتُلَ الذي فرضته الديانة الكاثوليكية على الكهنوت»- أكد أحد القضاة في خطاب له أمام الكنغرس- «متخذة من الحِيَل الحِسية للطائفة Church المحمدية بديلاً عن ذلك»[4]. وقد أوحت كاتبةُ إحدى المقالات حول «محمد الغرب» أنَ المورمون أَوَلُوا هذا الأمرَ من التاريخ الإسلامي كتبرير

(1) جورج إيه. سميث، «تاريخ المورمونية» وبَارلي بي. برَات، «المورمونية والمسيحية»، *مجلة الخُطَب والعِظَات*، المجلد الثالث (1855): 33-5، 38-41.

(2) وُورد، *حياة أنثى*، 90. وفي 1957، لاحظ مؤرخ حديث للمورمونية، يُدعى راي بي. وِست الابن، أن: «جوزيف، مثل نبي الإسلام، محمد، الذي كثيراً ما قُورِنَ به، قد رأى الجنةَ، كما تصورها المسلمون، إلى حد بعيد،....دارَ منتهى السعادة/ حدائقَ وكرومَ عنبٍ/ صبايا عذراوات بأثداء نَوَاهِد/ وكأساً مُترَعة». وما الاقتباس الذي يُورده وست، هنا، سوى ترجمة شِعرية [لأحوال] الجنة التي وصفها القرآن. [﴿حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا* وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا* وَكَأْسًا دِهَاقًا﴾. (النبأ:32-34) - المترجم]. وكانت ثلاث إشارات إضافية إلى «محمد والمسلمين»، أوردها وِست (والتي تشتمل على واحدة في الصفحة الأولى من المقدمة) قد حُذِفَت، على نحو واضح، أثناء عملية التحرير اللاحقة، غير أنها ظلت مذكورة في فهرست الكتاب، ليس إلا. ولعل هذا الحذف يُدلل على لحظة لم تَعُد فيها شعبية تعدد الزوجات المقارَنة مقبولةً على نحو واسع. راي بي. وِست، *مملكة قديسي [الأيام الأخيرة]: حكاية برَايام يَنغ والمورمون* (نيويورك: ڤايكِنغ برِس، 1957)، 113.

(3) يذكر المؤلِف، هنا، أنَ «الحُور houris» هُن «إناث الملائكة female angles». (المترجم).

(4) جون دُويل لِي. *المورمونية وقد أُميطَ اللثام عنها* (لوِيسبيرغ، بنسلڤينيا: إس. تِي. بَك آند كومباني، 1882)، 22.

للتجاوزات المُفرطة لتعدد الزوجات: «أَحبوا بعضكم دُونَ قُيودٍ... فثمة ما يكفي من النعيم، لِكُلِ واحدٍ منكم، في عَينِ أخيه»[1]. شكك أحد القساوسة في رواية *كتاب المورمون* حول النشُور [ودخول] الجنة حيث ينعم الناس بالمسرات العظيمة، متسائلاً– على نحو هزلي– كيف يمكن أن تُنقَل الآلات الموسيقية إلى الآخرة، زاعماً: «لا شك أنَ السيد سميث كان يقرأ القرآن، فاستل صفحة من كتاب محمد»[2].

لقد اقترح أول تِبيان علني لطرائق المورمون الجِنسية وجودَ رابطةٍ بين المورمونية والعُرف التركي في تعدُد الزوجات. وكان جُون سِي. بِنِت– الزاني سيئ السمعة– قد نشر (وهو لا يزال تابعاً لكنيسة المورمون) [مقالته] «[سراي] حريم المورمون»، في [صحيفة] لُويزفِل هِيرالد، قبل إعادة طبعها في [كتابه] *تاريخ قديسي [الأيام الأخيرة]* سنةَ 1842. كتبَ بِنِت، قائلاً: «إن أكثر السمات الشائنة والفريدة للنظام الاجتماعي والديني الذي أقامه نبي المورمون (الذي يُشبِهُ فيه، إلى حد بعيد، سيدَه المِثَالَ محمد) تكمن في سر التشريعات التي صاغها لِحُكم العلاقة بين الجنسين». ويتضح إدراك بِنِت التام للدلالة الدقيقة الصادمة shock value [3] للقياس التمثيلي analogy الذي كان يقيمه [بين المِثَالين] في زعمه أن «خلاعة... سلاطين الأتراك والموريسكيين الحديثين قد تماثلت، في وقتنا الراهن، تماماً مع تلك التي لمواطن أميركي»[4]. ومع ذلك، فقد تركزت معظم الهجمات التي شُنت ضد تعدُد الزوجات لدى المورمون، إلى حد بعيد، على شخص برَايَام يَنغ، ذاك أن جوزيف سميث كان قد قُتِل بعد سنتين فقط من تَعَرض بِنِت لذلك. وَرِثَ يَنغ، بعد توليه مقاليدَ [كنيسة المورمون] سنةَ 1844، عباءة الصلة الجدلية التي تربطه والمورمونية بالقيادة الإسلامية فَسُمِيَ «محمداً حديثاً»، و«محمدَ العالم الجديد»، و«اليَانكِي التُركي»، و«محمدَ صُولت لِيك»[5]. وكانت الصلة بين

(1) السيدة توماس فِتش، «محمدُ الغرب»، *أوفرلاند مَنثلي*، العدد السابع (أيلول 1873): 235.

(2) تشَالمَر، *المورمونية*، 34.

(3) قُدرة النص (أو أية وسيلة تخاطُب أخرى) على إثارة المشاعر السلبية (كالخوف، الغضب، الاشمئزاز، الكراهية،.. الخ) في نفس المُتلقي. (المترجم).

(4) بِنِت، *تاريخ قديسي [الأيام الأخيرة]*: 215.

(5) السيدة كـ<اثرين> فِي. وِييت، *نبِي المورمون وحريمُه* Harem (كيمبريدج، ماساتشوستس: رِفَرصَايد برِس، 1866)، 4؛ غريينوُد، *حياة جديدة*، 157؛ جورج ألفرِد تَاونسِند، *محاكمات المورمون في مدينة صُولت لِيك* (نيويورك: أمِركَن نيُوز كومباني، 1871)، 47؛ «المورمونيون في يُوتَا»، *ذَا ڤِنِغ إيبج*، العدد 33 (10 نيسان 1852): 93–7؛ جورج دبليو. بَاين، *أبعدَ من الغرب*، الطبعة الرابعة (بَفلُو، نيويورك: بِييكر، جُونز، آند كومباني، 1873)، 323–5. جادل ألبرت تِي. براون،

نبي المورمون واضحة في رسالة نُشرت عند وفاة يَنغ سنة 1877، والتي أشارت إليه بـ «محمد المُحمدية الأميركية الثانيَ هذا»- كان جوزيف سميث هو الأول»[1]. وضعت قيادة يَنغ لولايته الناشئة وعائلته المتعاظمة (ربما كان لديه ست وخمسون زوجة) في واجهة الهجمات المناهضة للمورمونية. أَضفت آن إلايزَا يَنغ، إحدى زوجاته السابقات، مسحةً شرقيةً على برَايَام حين أطلقت عليه اسم «مغولي المورمون»، في روايتها [لِأحداث] «العبودية الروحية» [التي كابدتها] تحت الطغيان السياسي لزوجها السابق وطرائق حُكمه العائلية[2].

وشكل نظامُ المورمونية الأبوي- الذي أكد أن ارتقاء روح المرأة في الآخرة يعتمد على طبيعة علاقاتها الزوجية الدُنيوية- تحدياً للمنافحين عن حقوق المرأة، على وجه التخصيص. حرصت النسوة المناهضات للمورمونية على المزاوجة بين الإسلاموية والأعراف العائلية لعالَم المورمون الصغير، حتى بعد أن أصبحت يُوتَا، في العام 1869، ثاني منطقة في الولايات المتحدة تمنح المرأة حق الاقتراع. جادل كُراس ديني دعائيّ مناهض للمورمون أنَ «عُرف المورمونية في تعدُد الزوجات هو مذهب القرآن، مُحاطاً بلغة روحانيةٍ مُسهبَة لإخفاء فظاظته الفِطرية وغِلظَة عِشرَته الحِسية»[3]. واختتم نلِسن سلِييتَر تقييمه للمورمونية في أول كتاب تُحفَظ حقوق تأليفه ونشره في كاليفورنيا، مؤكداً أن «نظام [المورمون] يقهر المرأة ويحطُ من قَدرها إلى حالةٍ من عبودية جسدية وروحية أكثر إحكاماً وإذلالاً من تلك المرتبطة بجناح

في سلسلة مقالات له، أنَ تصوير كنيسة المورمون على أنها «سَام سلِك Sam Slick محمدي على نحو ما» قد حال دون أن يعدها الأميركيون أكثر من «غريبةِ أطوارٍ في متحف شعبي»، «بعثة يُوتَا: مقاصدها ونتائجها»، *ذِي أَطْلانتِك مَنثلي*، المجلد الثالث (آذار، نيسان، أيار 1859): 361. [إضافة: سَام سلِك، شخصية يَانكِية ساخرة صنعها الكاتب الكندي توماس تشَاندلَر هَالِيبيرتِن، سنة 1835. (المترجم)].

(1) بالارد إس. دَن، *كيف نحل معضلة المورمون. ثلاث رسائل* (نيويورك: أمِركَن نيُوز كومباني، 1877)، 3-4. وانظر، أيضاً، إي. إم. تُولِدج، «برَايَام يَنغ والمورمونية»، *غَالَكسِي*، العدد الرابع (أيلول 1867): 541. ولكي يضفي مصداقية على مزاعمه، يواصل تُولِدج كلامه، قائلاً: «إن اسم برَايَام يَنغ أكثر تأثيراً في عالَم اليوم من «محمد الأميركي» المُغَالَى [في وصف] اسمه». (543). وكان تُولِدج قد أكد، في مقالة سابقة، أن «رسالتنا <لا> تُشبِهُ، البتَةَ، رسالةَ محمد وأصحابه». «وجهات نظر المورمونية» *غَالَكسِي*، العدد الثاني (تشرين الأول 1866): 304. وانظر، أيضاً، *المورمونية: صعودها وتقدمها وحالتها الراهنة*، تحرير نلِسن وِنش غرِين (نيويورك: سِي. سكربنَر، 1858؛ هارتفُورد: بلِكنَاب آند بلِس، 1870)، v.

(2) آن إلايزَا يَنغ، *الزوجة 19. أو حكاية حياةِ عبوديةٍ* (هارتفورد، كِنتِكت: دَستِن، غِلمَن آند كومباني، 1875؛ أعادت آرنُو برس، في نيويورك، طَبعها سنةَ 1972)، 129، 604، 601. كما أطلق وِزلِي برَادشُو على يَنغ، أيضاً، اسمَ «مغولي المورمون» في روايته *ابنةُ برَايَام يَنغ* (فيلادلفيا: سِي. دبليو. أَلِكزَاندَر، 1870)، 66.

(3) دَاوسِن بِييرنز، *المورمونية: مُفسرةً ومكشوفة أسرارها* (لندن: هيوستِن وَستُونمَن، 1853)، 37.

الحريم التركي»[1]. رددت الناقدات أصداء التهمة القائلة إن المورمونية قد حاكت [عُرف] استعباد النساء (الذي هو عنصر رئيس [من عناصر] الاستشراق الإسلامي)، ووضعتهن في منزلة الإماء [الخاضعات] للاستبداد الذُّكوري. استشهدت فرانسيس وِيلارد، رئيسة اتحاد المرأة للاعتدال المسيحي، في تقدمتها لِـ [كتاب] *نساء المورمونية*، بصور توضيحية تتناول الحَطَ من قَدر المرأة [استلهمتها] من رحلاتها في الشرق الأدنى الإسلامي، ثم جادلت، قائلةً:

> *ولكن، لا يحتاج الأميركيون إلى مزيد من الصور التوضيحية. تُركيا بين ظهرانينا. للمحمدية المعاصرة مَكّتُها في صُولت لِيك، حيث يتحدث النبيُّ هِيبِرَبر سِي. كِمْبُل عن نسائه وكأنهن «بقرات». من الواضح أن القرآن كان المِثال الذي اقتدى به جوزيف سميث، ثم حذا حَذوه، إلى حد بعيد، حتى في زعمه المتواضع بأصالة [الكلام] الذي «أُوحي» إليه*[2].

(1) إن. سلِيبِتَر، *ثمار المورمونية* (كُولُومَا، كاليفورنيا: هَارمِن آند سبرنغر، 1851)، 87.

(2) فرانسيس وِيلارد، «تقدمة»، *نساء المورمونية؛ أو حكاية تعدُّد الزوجات كما ترويها الضحايا أنفسهن*، تحرير جِيني آندرسِن فرويسِت (ديترويت: سِي. جِي. جِي. بَاين، 1882)، xv– xvi. كما تم التعبير عن تلك الصلة، في تضمين الكتاب الصورةَ التوضيحية «مشهدٌ تركي»، والتي أنجزها جِي. إتش. رِيد، حيث يُومئُ رجلٌ مُلتحٍ مُعمَم يجلس على وسادة إلى امرأة (فيما، خارج النافذة، عاملان يعاملان بقسوة حيواناً يجر أثقالاً)، 163. وكانت الإشارة إلى دعوة هِيبِرَبر كِمبُل (الذي خلف برَايَام يَنغ في زعامة المورمون مباشرة) لزوجاته بال «بقرات» [إشارة] شائعة ظهرت في النقد السياسي والتهكمي المُوجه ضد معاملة المورمون للنساء. أنظر [كتاب] أرتيمس وُورد، *الأعمال الكاملة*، 255؛ ***خطابُ المُبَجل توماس إيه. آر. نِلسِن، نائب تِنِيسِي، حول تعدُّد الزوجات في يُوتَا، ألقاه بمجلس النواب، في الرابع من نيسان لسنة 1860*** (واشنطن، واشنطن العاصمة، 1860)، 15؛ ***يُوتَا والمورمون. خطاب المُبجل جون كريبِدلبو، نائب نِيفَادا، حول الاعتراف بِيُوتَا كولايةٍ، ألقاه بمجلس النواب. في السابع من شباط لسنة 1863*** (واشنطن، واشنطن العاصمة، 1863)، 7. كتبَ ريتشارد بِيرتن، قائلاً: «يتهِمُ الأغيَار السيدَ كِمبُل أنه قد أطلق على زوجاته اليافعات، من على منبره في الكنيسة، اسم «البقرات الصغيرات»؛ وبإقحام نفسه في تفاصيل فيسيولوجية تخص نساء جمعية البِر والإحسان [في الكنيسة Dorcas]؛ أو التي تخصُ قاعةَ الطب السريري، عوضاً عن تلك التي تتعلق بدار العبادة؛ وأنه قد تخطى كل حدود اللياقة حين عنَف الجنس الأنثوي على مُيُوله وسخرياته. غير أنني، في الوقت ذاته، لم أسمع بفظاظة– من ذلك القَبِيل– طوال إقامتي في صُولت لِيك، ولم يتناه إلى مسامعي شيء من ذلك أيضاً». بِيرتن، ***مدينة قديسي [الأيام الأخيرة]***. 263. [اضافة: يُطلَق على الجمعيات الخيرية التابعة للكنائس المسيحية، والتي تُعنى بتأمين الملابس والطعام إلى الفقراء، اسمَ دُوركَاس Dorcas، في إشارة إلى طَابِيتَا (أو طَابِيثَا، في ترجمة كتابية أخرى) والتي ورد ذكرها في سفر أعمال الرسُل: «وكانت في يَافَا تلميذةٌ اسمُهَا طَابِيتَا الذي تفسيره ظَبيَةٌ وكانت هذهِ غَنِيةً بالأعمالِ الصالحةِ وبالصَدَقَاتِ التي تصنعُها». (أعمال، 9: 37). دُوركَاس هو اللفظ اليوناني الذي يُطلَق على الظَبِيةِ أو الغزالة، فيما طَابِيتَا هو الاسمُ الآراميُ. ويطلق الاسم، اليومَ، على نوع من الغُزلان يُعرف بالدُوركَاس (أو العفري) يستوطن شمال أفريقيا وشبه الجزيرة العربية والعراق وبعض نواحي بلاد الشام. (المترجم)].

«تنبهوا إلى التناقض بين نِيفَادا المسيحية المُخلِصة ويُوتَا المُحمدية الخائنة!»)، كتبت كاثرين وِييت، مؤلفة [كتاب] *نبي المورمون وحريمه*، وهي كاتبة أخرى مناهضة للمورمون شددت على أن قديسي [الأيام الأخيرة] ينتحلون من الإسلام. «محمد هو المِثَال والنموذج الأصلي الأعظم الذي يسعى برَايَام يَنغ إلى محاكاته»[1]. اعتقدت وِييت أنَ أكثر ما تعافه النفس في محاكاة يَنغ للإسلام تمَثل في قهره للنساء وإخضاعهن له، ثم وَظفت العقيدة (الدوغما) الإسلاموية حين أكدت– على نحو غير دقيق– أنَ [يَنغ] قد أعلن أن «لا أَنفُسَ للنساء، وبأنهن كائنات غير مسؤولات، وغير قادرات على تخليص أنفسهن [يوم النشور]، أو أن يُخَلَصْنَ، إلا بتدخُل الرجُل». ومع ذلك، فقد رأت [رواية] *بَعلٌ في يُوتَا* الخلاص عبر «الارتباط» الأبدي برجل ما (الزواج السماوي)[2]– والذي يُعد «تقدُماً طفيفاً على العقيدة المحمدية»– فلا أَنفُسَ للنساء تُنَجَى» [في الحياة الآخرة، إلا بذلك الميثاق الدنيوي][3].

لقد تم تضخيم الممارسة المورمونية لتعدد الزوجات وتحويلها إلى خطر رئيس انتهك

---

(1) وِييت، *نبي المورمون وحريمه*، 35. تؤكد وِييت، قائلةً: «ومما لا شك فيه أن <يَنغ> استقى من القرآن أفكاره حول أُلوهية deity آدم»، مستشهدة بالقرآن دليلاً على ذلك (57). [إضافة: تستشهد الكاتبة، في الصفحة 173 من كتابها، ببعض من الآية الرابعة والثلاثين من سورة البقرة: «وَإِذ قُلنَا للملائكةِ اسجُدوا لِآدمَ فَسَجدوا إلاَ إِبليسَ أَبَى». نلاحظ أن الترجمة الإنجليزية– التي استشهدت بها وِييت– قد أوردت «سَجَد prostrate» بلفظ «عَبَدَ worship»، مُخرجةً، بذلك، الآيةَ عن سياقها القويم، لتدخلها في سياق التدليل على مزاعم المورمونية بألوهية آدم. (المترجم)]. ولتوسيع [نطاق] افتراضها، هذا، تُطلِق وِييت على برَايَام يَنغ اسمَ «محمد المعاصر» مرتين (4، 59)، ثم تتساءل، في نهاية المطاف، قائلةً: «في الواقع، أليست مشاهدة محمد أميركا والإنصات إليه، في حد ذاتهما، أمراً ممتعاً؟» (273).

(2) الزواج السماوي Celestial Marriage (ويعرف، أيضاً، بـ«العهد الأبدي الجديد New and Everlasting Covenant. أو الزواج الأبدي Eternal Marriage): طقسٌ دينيّ مورموني، مُرتبطٌ بعهدٍ (أو ميثاق)، يُقيمه في الهيكل الذين يمتلكون القُوة الخَاتِمَة sealing power، التي هي قُوة الكهنوت («..لأنَ هذا اللهُ الآبُ قَد خَتَمَهُ»، يُوحَنَا 6: 27؛ «..هُوَ اللهُ الذي خَتَمَنَا أيضاً»، رسالةُ بُولُسَ الرسول الثانيةُ إلى أهلِ كُورنثوس 1:21–22)، ولا يُسمَح بدخول الهيكل إلا لِمَن عَهِد إليه القائمون على مقاليده بذلك. ففي طَقْس الزواج، (أو طَقْس الخَتم)، تُؤخَذُ المواثيق من الرجل والمرأة تجاه الله، وتجاه بعضهما البعض، ومِن ثَمَ يُخْتَمَانِ زوجاً وزوجةً طيلة حياتها الدنيوية، وفي حياتها الأبدية أيضاً. تؤكد المورمونية على أن العلاقات والمواثيق (أو العهود) الزوجية التي تُؤخَذُ في الحياة الدُنيا سوف تتواصل في الحياة الآخِرة، مستشهدةً بالآية التاسعة عشرة من الإصحاح السادس عشر من إنجيل متى: «وَأُعطِيكَ مفاتيحَ مَلَكُوتِ السَمَاواتِ، فُكلُ مَا تَربطُهُ على الأَرضِ يَكُونُ مَربُوطَاً في السماوات. وَكلُ ما تَحُلُهُ على الأرضِ يَكونُ مَحلُولاً في السماواتِ»؛ والآيةِ الثامنة عشرة من الإصحاح الثامن عشر منه: «اَلحَقَ أقولُ لَكم: كُلُ مَا تَربطُونَهُ على الأرضِ يَكونُ مَربُوطاً في السماءِ، وَكُلُ مَا تَحُلُونَهُ على الأرضِ يَكونُ مَحلُولاً في السماءِ». يلجأ المورمون إلى هذا الطقس اعتقاداً منهم أنَ المرأة لن تدخل الجنة إلا عبر ارتباطها الأبدي برجل ما (المترجم).

(3) وِييت، *نبي المورمون وحريمه*، 218. وانظر، أيضاً، *بَعلٌ في يُوتَا* لِوُورد، 299.

الأعراف الثقافية للحياة العائلية domesticity التي نظم البيتُ القائمُ على الزواج الأُحادي– من خلالها– أسلوبَ التعبيرِ المُحتشم للنشاط الجِنسي [ووسائله أيضاً]. لم يفتح تخيُلُ [جناح] الحريم، ذي الزوجات المتعددة، أبوابَ المخيال على الانغماس في الشهوات الحِسية والزِنا فحسب، وإنما على الانتهاكات الاجتماعية الأخرى كإساءة معاملة الزوجة، وَغِشيان المَحَارِم incest، والغَيرة، وانعدام الخُلوة، والخيانة. شن [كتاب] *تعدُد الزوجات؛ أو، أسرار المورمونية وجرائمها* هجوماً لاذعاً ضد أعراف الزواج المورموني، فَعدها أكثر بشاعة من تلك التي تُمارَس في تُركيا بسبب «الغَيرة jealousy العالمية التي هي أشد سوءاً من [غَيرة] المسلمين»، [والتي] تنشأ من «سِفَاح القُربَى»[1]. أَلمحَت الهجمات التي شنها النقد الأكاديمي المناهض للمورمونية ضد تعدُد الزوجات إلى أن الغيرة ونبرة السُخط الأخلاقية المُوجهة ضد مؤسسة تعدُد الزوجات قد تكونان انعكاساً [لمشاعر] حَسَدٍ مُبَطَن تأملَت، من خلالها، [تلك الهجمات] المفاهيمَ الغربية [للطرائق] الجنسية المورمونية[2]. وقد يكون ذلك الموقف أكثر عُرضة للصحة نظراً لحقيقة أن تعدُد الزوجات كان على الدوام عُرف أقليةٍ بين المورمون (قدر مُؤرخو المورمون أن ما بين عُشر إلى ثُلث نساء المورمون قد مارسن ذلك، إبان القرن التاسع عشر، تبعاً

(1) جيه. إتش. بيبِدِل، *تعدُد الزوجات: أو، أسرار المورمونية وجرائمها* (سِنسِناتي: دبليو. إي. دِبل آند كومباني، 1882)، 256، 262.

(2) أقر المُؤرخ تشارلز إيه. كَانِن «بصعوبة تَعيين الحَد الفاصل، أحياناً، بين [مشاعر] القَرَف disgust و[مشاعر] الحَسَد envy، في [الأعمال] الأدبية». «قُوة الجِنس المُذهِلة: الحملة الجدلية ضد [العُرف] المورموني في تعدُد الزوجات»، *بَاسِفِك هِستُرِكَل رِيفيو*، العدد 43 (شباط 1974): 70؛ فُوسَتَر، «اللغة المجازية الڤيكتورية الإباحية»، 131–12. زعم ليونارد جي. آرنِغتِن وجون هُويت أنه «من المُغري للمرء أن يقترح أنَ كثيراً من النساء الڤيكتوريات «المُحبَطات»– واللواتي كان دورهن يقتصر، إلى حد كبير، على حُرمَة sanctity البَيت والحياة الأُسَرية وطهارتهما– قد سَعَين إلى صَون تلك الحُرمة والطهارة عبر تنظيم حملات ضد الأتراك الشَبِقين، ومالكي العبيد الشماليين، والمورمونيين الشهوانيين. إدى ذلك [بالنساء] إلى الخروج على الحياة الأُسَرية ومغادرة منازلهن مُزوداً إياهن بوسائل «هجومية معاكسة» ضد أزواجهن وآبائهن، ولو بصورة غير مباشرة وغير واعية. كان الامتعاض من الرجال، في مجتمع الزواج الأحادي، هذا، الذي يُسيطر عليه الرجُل، قد تحوَل صوب التركي البغيض، ومالك العبيد، والمورمون». آرنِغتِن وَهُويت، «[جبل] صهيون الذي لا يُحتمَل: صورة المورمونية في الأدب الأميركي إبان القرن التاسع عشر»، *وِسترِن هُيومَانِتِز رِيفيو*، العدد 22 (ربيع 1968): 254، رقم 19. ويمكننا العثور على بدايات ذلك التحليل في مقالة ديفد برَاين ديڤِس، المنشورة في 1960، والتي نَصَت على «إمكانية أن يساعد أدب الانتهاك المُضاد countersubversion [على تحقيق] الهدف المُزدَوج [الساعي إلى] إشباع رغبات [الفرد] المكبوتة وتحريره من التوتُر والشعور بالذَنب بعيداً عن التغيُر الاجتماعي السريع والقيم المُتعارضة». دِيڤِس، «بعضُ ثيمات الانتهاك المُضاد: تحليلٌ للأدب المناهض للماسونية والكاثوليكية والمورمونية»، *ذَا مِسِسِبِي ڤَالِي هِستُرِكَل رِيفيو*، العدد 47 (أيلول 1960): 220.

للزمان والمكان الذين تواجدن فيهما[1]) وأن أعراف الممارسة الجنسية المورمونية وأخلاقياتها المُفصَلَة لم تكُن أقل تقليديةً من تلك التي وُجِدَت بين الشعوب الأميركية الأُخرى[2]. وكان ريتشارد بِيرتِن (الذي حطمت تجربته الواسعة في الأراضي الإسلامية [الصورةَ] المثالية التي أضفاها الغرب على الممارسة الجنسية الإسلامية) قد تحدث عن «ظلام إسلامي... يُخيِم على المجتمع» في مدينة صُولت لِيك، «نتيجةً للأعراف والتعاليم الأخلاقية الصارمة لِشِبه العُزلة المفروضة على الجنس [الأُنثوي]»[3].

وعلى الرغم من اعتقاد المورمون أن العائلات التي تمارس تعدُدَ الزوجات سوف تشدُ أَزرَ الكنيسة عبر تمتين الروابط الأُسرية وتربية عدد أكبر من القديسين مِن أعضائها الذين اعتنقوا المورمونية للتو، إلا أن مناهضي المورمون قد عارضوا ذلك، [قائلين] أنَ تعدد الزوجات سوف يَحُط مِن قَدر العِرق الأبيض حتى يشبه الآسيويين والأتراك. لقد منحَ تمييز المورمون على أُسس عِرقية، وعدهم سلالات غريبة، مزيداً من القُوة إلى مناهضي المورمون لِنَفيهم، على نحو رمزي، عن عالَم الأُمة المُتخيَلة. جادل جيه. إتش. بيبِدِل أنَ [عُرف] تعدد الزوجات لم يُوجَد لينتشر في أميركا الشمالية حيث «كَيَف <المورمون> حياتَهم العائلية –والثلج في الأفق على مدار العام– على شاكلة [حياة] البرابرة البَين–استوائية inter-tropical، آمِلين، عبثاً، في إنتاج حيويةِ وقوةِ الشماليين الجسورين مِن أسوأ أعراف الآسيويين الذين يتميزون بالضعف والرقة الشديدة»[4]. كما تفجع كشفٌ آخر للحقائق على أهوال السماح «لِأتراك المورمونية

(1) ستانلي إس. آيفنز، «ملاحظات حول تعدد الزواج المورموني»، [وردت] في *تاريخ المورمون الجديد: مقالات مُنقَحة عن الزمن الماضي*، تحرير دِي. مايكل كوِن (مدينة صُولت لِيك: سِغنِتشَر بُكس، 1992)، 170–1؛ ديفِس بِتِن، *معجم المورمونية التاريخي* (مَتَاشِن، نيو جيرزي: سكِيركرو برِس، 1994)، 178؛ لاري إم. لُوغ، *عِظَةٌ في الصحراء: العقيدة والسلوك في سَانت جورج، يُوتَا* (إيربَانا وَشيكاغو: مطبعة جامعة إلينوي، 1988)، 47–52؛ لُووِل بنِين، «مدى تأثير تعدد الزواج المورموني في 1880: «دِكسِي Dixie ضد دِيفِس ستِيك Stake»، *مجلة تاريخ المورمون*، العدد 11 (1984): 27–42.

(2) كَانِن، «القُوة المُذهِلة»، 65–6. وبطبيعة الحال، دافعت بعض نساء المورمون عن [عُرف] تعدُد الزوجات لِأنه حررهن من الخضوع إلى العلاقات الجنسية المُتكررة مع أزواجهن، كما طهرَ يُوتَا من الدعارة. وُورد، *بَعلٌ في يُوتَا*، 32. أنظر، أيضاً، [كتاب] إدوارد دبليو. تُولِدج، *نساء مدينة المورمون* Mormondom (نيويورك: تُولِدج آند كرَاندَال، 1877)؛ و[مقالة] ديفِس بِتِن «دفاعاً عن تعدُد الزوجات: مجموعةُ آراء جَدَلٍ في القرن التاسع عشر»، [وردت] في *إضفاء طابع طَقسي على تاريخ المورمون ومقالات أُخَر* (إيربَانَا وَشيكاغو: مطبعة جامعة إيلينوي، 1994)، 34–53.

(3) بِيرتِن، *مدينة قديسي [الأيام الأخيرة]*، 418–19. كما لاحظ بِيرتِن، أيضاً: «ثمة جَو إسلاميّ حول بَيت النحل Bee House؛ فنادراً ما يُرَى وجه امرأة في النافذة، ولا يُسمَعُ صوتها من الخارج أبداً» (248–9).

(4) بيبِدِل، *تعدد الزوجات*، 273.

الشَبِقين بالحَط من قَدر الجنس الأنثوي...<وَ> إفساد عِرقنا [الأبيض] عبر مَزج ما تستولده ممارسة تعدد الزوجات المورمونية الفاحشة بالسلالة النبيلة للرجولة الأميركية»[1]. رددت تلك المجادَلات القائلة أنَ تعدد الزوجات سوف يُضعف السلالة العِرقية الشمال أوروبية أصداءَ مجادلةِ (1857) جون هَايد: «حُطُو بِقَدر المرأة الأنجلو–سكسونية إلى منزلة الإماء الشركسيات Circassian، فَتَحُطُو بِقَدر الرجال الأنجلو–سكسونيين إلى مستوى الأتراك، مَوَالِي العبيد»[2]. أدى تعدُد الزوجات، وفقاً لمنتقدي المورمونية، إلى فَصْل المورمونيين تماماً عن صِلَة الدم التي تربطهم بالأميركيين البِيض، ناسبة إياهم، عوضاً عن ذلك، إلى المسلمين. شكل التفكير العنصري أحد عناصر الاستشراق المحلي الذي أَوجدَ– على حد قول تِيري إل. غِفِنز– «وهمَ تَبَايُنٍ كافٍ وطابعاً مُمَيّزاً distinctness» لجماعة دينية كانت، بالنسبة إلى الولايات المتحدة، أكثر تأصُلاً indigenous من أية طائفة مسيحية في القرن التاسع عشر[3].

شكلت مسألة تعدد الزوجات (خاصة النص العائلي المُتخيَل للكيفية التي أُجبِرَت، من خلالها، النساء على الخضوع إلى نظام مورموني أبوي والمكابدات التي قاسينها تحت سلطته) الثيمةَ الأساس لمعظم روايات القرن التاسع عشر المناهضة للمورمون ومسرحياته. كُتبت معظم [تلك الأعمال] بأسلوب الرواية الرخيصة dime-novel مفتقرةً إلى الإلماح ذي الدلالة والمغزى، غير أن البعض قد سخر من مؤسسة تعدُد الزوجات فعدها عُرفاً همجياً يمارسه الأتراك. كما لاحظ ليونارد آرِنغتِن وَجون هُوبت أنَ «الروايات المناهضة للمورمون طافحة بكلمات من شاكلة «الأتراك الغربيين، الباشا، السلطانة، [جناح] الحريم، والسراي»[4]. وَصفت بعض الروايات الرائجة المناهضة للمورمون، التي ألفتها نساء في خمسينيات القرن التاسع عشر، الطرائقَ المختلفة التي ذَمَ، من خلالها، كُتابُ الأدب القَصَصي الأعرافَ المورمونية عَبر تغريبها، وتغليفها [بأعراف] الخيانة الزوجية الإسلامية. وسعت تلك الروايات من نطاق مشاعر التعاطُف مع النسوة اللواتي أُجبرن على الخضوع إلى أزواجهن المورمون، من خلال تصويرهن على نحو مشابه لأخواتهن

(1) <كتبه مورمونيٌ سنة 1831>، *جرائم قديسي الأيام الأخيرة في يُوتَا. مطالبةٌ بلجنة تشريعية. كتابُ أهوالٍ* (سان فرانسيسكو: إيه. جيه. لِيبري، 1884)، 77.

(2) هَايد، *المورمونية*، 297.

(3) غِفِنز، «الكاريكاتور كَـ [فعلِ] احتواء»، 393، 387.

(4) آرِنغتِن وَهُوبت، «[جبل] صهيون الذي لا يُحتَمل»، 247–8.

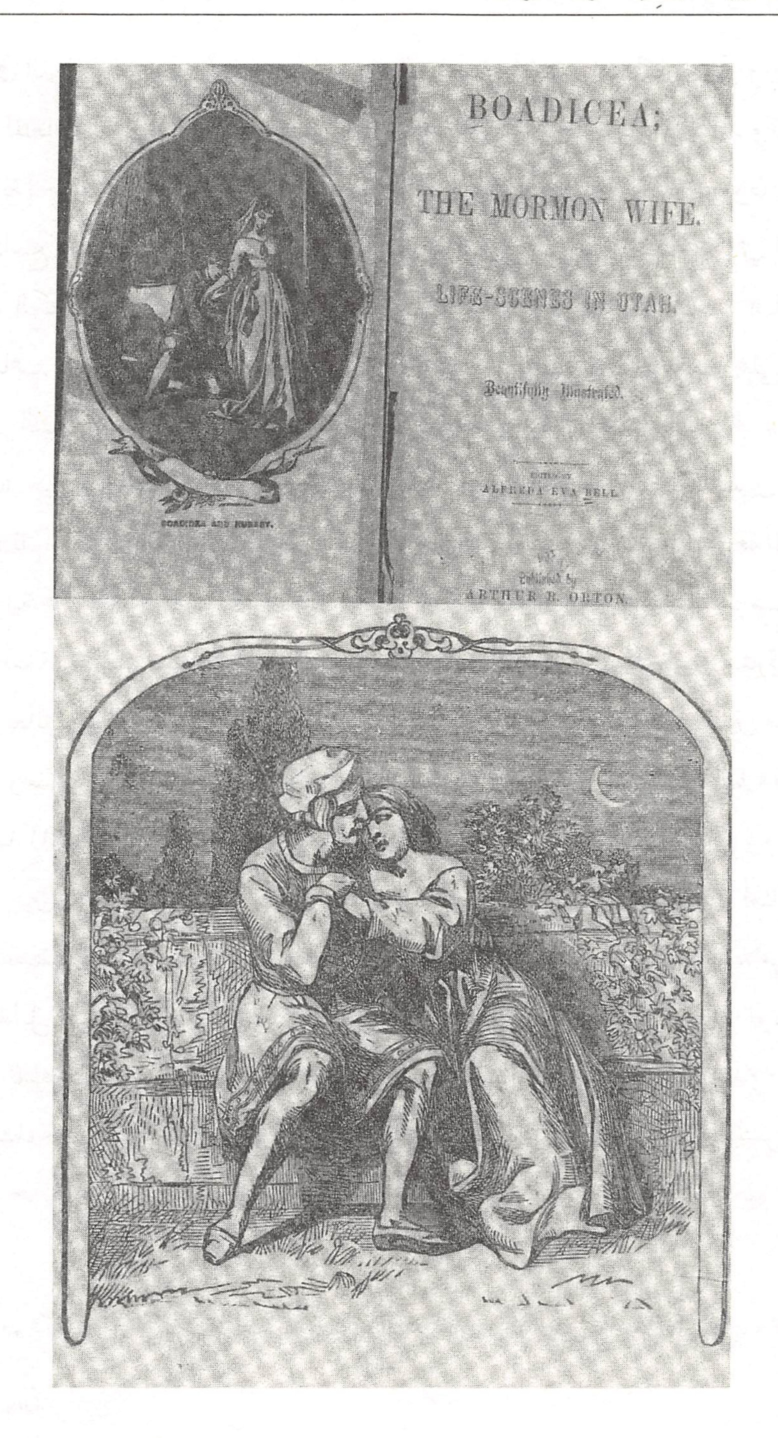
في المشرق اللواتي تم بيعهن لِرَفدِ جناح حريم السلطان. أدت هذه المقارَنة إلى وجود رابطة وجدانية للتعاطُف مع نساء العالَم اللواتي يُتَاجَر بهن لإشباع حاجات الرجال. وكان قد بِيعَ من [رواية] *حياة أُنثى بين المورمون*، وهي من أكثر الروايات المناهضة للمورمون رواجاً في القرن التاسع عشر، أربعون ألف نسخة في بضعة أسابيع[1]. يُبرر أحد مُفكري المورمون، في ذلك الكتاب، ممارسة تعدد الزوجات أنَ النساء التركيات لا يشعرن «بالإهانة أو الاستخفاف بهن» حين يتخذ أزواجهن زوجات أخريات، ولا يتوجب على زوجات المورمون الشعور بذلك[2]. كما يدعو أحد الآباء، في الكتاب، ابنتيه بالـ «الحوريتين المثاليتين» حين يزوجهما معاً إلى طالب يديهما حتى تستطيعا إنجاب قديسين عديدين، وبذلك «تقوم <المرأة> بواجبها على أكمل وجه»[3]. أضفت *بُوَادِسِيَا، الزوجة المورمونية*– وهي رواية في شكل يوميات– بُعداً مشرقياً على تعدُد الزوجات عبر الرسم البصري التزيني؛ فثمة، مقابل صفحة محتوياتها، رَسمٌ يُصور خاطباً، مرتدياً خُفين مشرقيين ورداءً مُتهدلاً، يعانق امرأةً ما. وفي الصفحة التي تليها مباشرة (قبل صفحتين اثنتين من صحفة العنوان) رَسمٌ تزيني لِبُوَادِسِيَا Boadicea وعشيقها هِيبربَرت الذي يغازلها وقد ارتدى ثياباً غربية (الشكل 4. 1). تشير [هذه] المُقابَلة إلى تحول حبهما الطاهر إلى زواج مُتعدد وفسوق حين يكشف الكتاب أهوال «مشاهد الحياة في يُوتَا»[4]. انهمكت أمثلة قَصصية أخرى مناهضة للمورمون في الإسلاموية المقارَنة لتهذيب طبيعة الزواج الإسلامي كوسيلة لإقامة الدليل على رذيلة تعدُد الزواج المورموني. فتصور روايةٌ تُدعى *الأنبياء؛ أو، المورمونية وقد أُميطَ اللثام عنها*– على نحو شديد الانفعال– مدينةَ نُوفُو المورمونية كَـ «سدوم معاصرة» لا مثيلَ لها، حتى في تركيا التي تُباع [فيها] النساء وتُشتَرى، غير أنهن لا يُحبَسن كَرهَاً في [جناح] حريم، وحيث تكون رغبات الباشا الجنسية أكثر تقييداً منها أثناء حُكم المورمونية

(1) كما تُرجِم الكتاب إلى أربع لغات، وأُعيد طبعه مرات عديدة بعناوين مختلفة حتى أواخر 1913. كَانِن، «القوة المُذهِلة»، 71.

(2) وُورد، *حياة أُنثى*، 227.

(3) وُورد، *حياة أُنثى*، 326–7.

(4) ألفريدَا إيفا بِل، *بُوَادِسِيَا. الزوجة المورمونية. مشاهد الحياة في يُوتَا* (بالتيمور، فيلادلفيا، نيويورك، وَبَفَلُو: آرثر آر. أُورتِن، 1855)، يقع الرسم في الصفحة العاشرة.



الشكل 4. 1: رسمان تزيينيان للوقوع في تعدد الزوجات الإسلاموي من [رواية] ألفريدا إيڤا بل، *بوادسيا، الزوجة المورمونية. مشاهدة الحياة في يوتا* (بولتيمور، فيلادلفيا، نيويورك، وبفلو: آرثر. آر. أورتن، 1855).

بِنُوڤُو في الجمهورية الأميركية المُتحضِرة»[1].

وبطريقة مماثلة، أوحت روائية أخرى، سنةَ 1856، بأنه، وعلى الرغم من أن الإصلاحات العثمانية كانت تحدُ من سرعة انتشار ممارسة تعدُد الزوجات في تركيا، [إلا أن] «الوحشية atrocity، في أميركا الجمهورية، والتي تحميها سلطة حكومية قوية <في طريقها لِأن تصبح> قُوة للشَر، مرة أخرى»[2].

تَظهر هذه الاستراتيجية القَصصية للمقارَبة الإيديولوجية، بشكل عميق، في عملين جدليين يكشفان عن «أسرار المورمونية» التي صَوَرتِ الاسرافَ الجنسي المورموني، على نحو مثير، على أنه أشد سُوءاً من الخِزي العثماني. عقد إنكرِبيز وَماريا ڤَان دُوزِن، المورمونيان السابقان، مُغايَرةً مُوسعة في وصفهما لِـ «الضلالات الروحانية» لكنيسة المورمون في العام 1854.

ما زال قرآن Alcoran محمدٍ مركزَ النور والأمل، ومصدرهما العظيم، بالنسبة إلى الوثني العربي، ولا زال نصيب من جنته الحِسية التي وُعِدَ بها لكي يَرضى ماثلاً في [أجنحة] الحريم الإمبراطورية للسلطان المعاصر. تلك هي نتائج سلطة الحكومة الاستبدادية التي ساهمت– بالتجهيل ونشر الخرافات– في الفساد السياسي والأخلاقي لطائفة قوية، مُضلَلَة، من ذرية آدم.

ولكن، ماذا نقول إلى قارئ هذا السرد، حين كُنا على وشك أن نرسم [مسار] تطور إلهاماتٍ غامضة مُحدَدةٍ، مقيتةٍ وفاسقة، [ومسار] ترسُخها أيضاً؛ [تلك] التي ارتبطت بجمعية كبيرة مُزدهرة تأسست في الولايات المتحدة هذه، فتساهلت معها تلك الحكومة التي أوجدتها حكمة آباء استقلالنا

(1) <أورڤِليَا بِسلِيزِل>، *الأنبياء؛ أو، المورمونية وقد أُميطَ اللثام عنها* (فيلادلفيا: دبليو. إم. وايت سميث، 1855)، 351–2. تُخبِر امرأة إنجليزية طاهرة المورموني الذي يغويها في الأحداث المتأخِرة من الكتاب: «أنتَ بمثل سُوء... الأتراك، إن كنتَ، في الواقع، ستطبق المبادئ التي تدافع عنها. إنه لأمر في غاية الرعب حقاً!» (154). ثم تُطبَق تلك المبادئ، فتندب المؤلفة، في نهاية كتابها، النساءَ والزوجات اللواتي «تم إغواؤهن، أو اللواتي اختطفن حين تم إبطال ذلك... لِرَفد وَكر أحد الباشاوات» (412). أُعيد طَبع كتاب بِسلِيزِل، في لندن، نهايةَ 1919، بعنوان: *في قبضة المورمون: كتبتها زوجة زعيم مورموني هاربة* (لندن: هنري هَاردِنغهام، 1919).

(2) مِتا ڤكتوريا فُلَر، زوجات المورمون: حكاية حقائق أغربُ من الخيال (نيويورك: دِيربِي آند جَاكسِن، 1856)، xi.

الوطني العظام وأثرهم الأخلاقي أيضاً؟[1]

ولا تعدو الإجابة المُضْمَرة لهذا السؤال البلاغي أكثر من حقيقة أن الفساد الذي ارتبط بالإسلاموية– الخُرافات، والاستبداد، والحِسية– قد تجلت، عبر المورمونية، داخل حدود الولايات المتحدة. وكانت رواية، نُشرت في العام 1882، قد زعمت، على نحو مماثل، وبطرائقَ نوهت ببعضٍ من جوهر الإسلاموية الخيالي، وأن تعدد الزوجات المورموني كان أكثر بذاءة مما كان عليه الأمر في تُركيا.

> *يحتفظ التركي بلياقة معينة في الإدارة العمومية لجناح حريمه في أيامنا هذه، كما تلاشت مباهاته الوقحة، على الطريقة المشرقية، بإطلاقه العنان لأهوائه الجنسية التي تجعل من حكايات الغرب الرومانسية القديمة [حكاياتٍ] فريدةً جداً في فِتنتها الفاحشة– وكم هُو الأمر مختلف مع الناذِر نَفسه لذلك المُعتَقد البهيمي؛ الذي يُخفِي– أو يحاول أن يُخفِي– فسادَ عقيدته عبر الادعاء أنَ الله قد أقر ذلك، مُطلقاً على نفسه، بفضل ذلك، اسمَ قديس الأيام الأخيرة!*[2]

عبرت كلا المقارنتين عن غضبهما الأخلاقي بافتراض أن المورمونية أكثر فُسقاً من إسلام العصر الحديث، إلى حد بعيد، لأنها كانت تزدهر تحت رعاية المسيحية والأُمة الأميركية على حد سواء[3]. وفي هذا السياق، تخيَل أحد منتقدي برَايَام يَنغ إحدى زوجاته «المُستخلَفات الوحيدات»، في مدينة صُولت لِييك، وهي تبكي، بصوت عال، وبكل مرارة قلبها: «امنحونا

(1) إنكرِيز وَماريا ڤَان دُوزِن، *ضلالاتٌ روحانية: مفتاحُ أسرار المورمونية* (نيويورك: نشره المؤلفان، 1854)، 8.

(2) <ألفرِد ترَمبِل>، كتبتها زوجة حواري، *أسرار المورمونية: كَشفٌ كامل لأعرافها السرية وجرائمها الخفية* (نيويورك: ريتشارد كِي. فُكس، 1882)، 7.

(3) عَكس مثال ثالث الأفكارَ البريطانية عن الهمجية الأميركية. «حتى بين الأتراك، وفي الزمن الذي كتبت فيه الليدي مَاري وُرتلِي مُونتَاغ، من عاصمتهم، رسائلها الفاتنة، [والتي] شهدت أنَ الزواج بأكثر من امرأة لم يكُن أمراً جديراً بالاحترام، رغم السماح به. وما ظهور مجتَمع، في وسط القارة الغربية، يتحدر من السلالة الأوروبية الغربية، لا يزال رجالُه يحظون بسبع خليلات– أو إحدى عشرة، أو ست عشرة، أو ثماني عشرة [خليلة]– تحت اسم زوجة (وهو الاسم الذي يُساء استخدامه دوماً) إلا خطوةٌ مخزية ومثيرة للاشمئزاز تدخلنا في همجية أسوأ من الهمجية التركية». «المورمون»، 438.

تعدُدَ زوجات كما في تُركيا!»[1].

وعلى الرغم من ذلك، قام بعض النقاد بقلب تكافُؤات [تلك] المُعادَلة، مُظهِرين المورمونيين على نحوٍ أكثر تحضُراً من المسلمين، ساعِين إلى إثارة مزيد من مشاعر التعاطُف الشعبي مع نساء المورمون عبر تخليصهن من الخِزي الجنسي الذي ألحقته المقارَنة الإسلاموية بهن. هاجمت فَانِي سِتنهَاوس، المنافحة الشرسة عن مبدأ عدم تعدُد الزوجات، [المذهبَ] الذي يربط بين نساء المورمون ونساء الأتراك، زاعمةً أنَ المورمونيات اللواتي صادفتهن في يُوتَا «يُعامَلن باحترام في مجتمع يُعد واحداً من أكثر المجتمعات الأخلاقية على الإطلاق؛ وأنهن لا يُشبهن سُلطانات [جناح] الحريم المشرقي الذي يختلف، اختلافاً كُلياً، عن [جناح الحريم المورموني]»[2]. كما اعترفت غرِييس غرِيينوُد أنَ المورمون كانوا- «بإيمانهم المتعصِب وأعرافهم المحمدية»- كُرماء وخَيِرين[3]. لم تكُن تلك النسوة راغبات في توسيع نطاق ازدرائهن للديانة المورمونية، والإفصاح عن ذلك إلى الذين آمنوا بها، خاصة النسوةِ اللواتي تزوجن وفقاً لأعرافها. كتب أُوستِن وُورد قائلاً إن رجال المورمون، على خلاف أقرانهم الأتراك (ووفقاً لملاحظات بِييرتِن)، كانوا غير مُرهفي الحِس تجاه زوجاتهم، و«لا يسعون إلى حبسهن، أو إبقائهن بمنأى عن نظرات الآخرين»[4]. كان الحَط من قَدر إنسانوية المسلمين، في هذه الحالات، يُعزز، في أحايين كثيرة، من [قَدر] حِشمة المورمون.

وكان الاهتمام بـ«بسرايا الحريم seraglios» في يُوتَا قد ظهر كثيمة استثمرها، في منتصف القرن التاسع عشر، عدة كتاب شعبيين كانوا أكثر اهتماماً بتحدي الاستقامة الأخلاقية للصفوة البروتستانتية، في شرق [البلاد]، أكثر من تقريع لاأخلاقية المورمون الذين في غربها. تسرد [رواية] جورج تُومسِن، *أسرار شارع بُوند، أو سرايا حريم تِنِدَم الفَوقَا* Upper Tendom (1857)- على سبيل المثال- الحكايةَ الداعرة لطبيب دجال استبدل (مدفوعاً بتوقه الشديد إلى فتوحاته الأُنثوية) عيادتَه بجناح غُرَف... فكون، بتصاميم تُحاكي الأفكار التركية المتعلقة بالعظمة المشرقية، [جناحَ] حريم في قلب مجتمع مُتحضِر». يهاجم تُومسِن نِفاق هؤلاء النقاد الذين

(1) جَستِن مَاكارثِي، «برَايَام يَنغ»، *غَالاكسِي*، العدد التاسع (شباط 1870): 186-7.

(2) فَانِي <السيدة تِي. بِي. إِتش.> ستِنهَاوس، *كشفُ أسرار تعدُد الزوجات في يُوتَا. حياةُ سيدة بين المورمون*، الطبعة الثانية (نيويورك: أَمِركَن نيُوز كومباني، 1872)، 195.

(3) غرِيينوُد، *حياة جديدة*، 139-40.

(4) وُورد، *بَعلٌ في يُوتَا*، 29، 2503.

وبخوا المورمون، فيما أداروا ظهورهم لِـ «منبوذي المجتمع المُتحضِر الداعرين هؤلاء <الذين يمارسون> طقوس عربدتهم، علانيةً، مثلما يفعل المتعصبون، المهووسون إلى حد ما، في يُوتَا القاحلة». يقدم تُومسِن مثالاً ناصعاً لرجل من تلك الشاكلة: مقاول سكة حديد، يدعى الورع، يستأجر مقصورة في كنيسة غرِييس [النعمة الإلهية] و«يمتلك، [في الوقت ذاته]، سرايَ حريم، أُعِد على نحوِ العظمة المشرقية التي قد تجعل أي مسلم يغبطه على ذلك»[1]. وظفَ وليام هِبوُورث دِكسِن- المُؤلِفُ الإنجليزي الذي كتب مجلدين إثرَ ترحاله عبر الولايات المتحدة بعد الحرب الأهلية مباشرة- المُغايَراتِ الإسلاموية لِنَقْدِ ما عَدَهُ الطبيعةَ اللاأخلاقيةَ للعبودية الزوجية الأميركية.

> *حتى في الخُلوة [التي] لجناح حريمه، تَحكُم الآسيوي بعض القواعد الأخلاقية والدينية؛ فيما لا تحكم الأميركي، في منزله، سوى المبادئ القانونية والتجارية التي افترقَت، وبكل ما في الكلمة من معنى، عن كل المشاعر الأخلاقية والدينية افتراقاً تاماً. وهكذا يصدف أن تحظى الزوجة الشرقية، في مَناحِي رئيسة- رغم عيشها حالةَ تعدُد الزوجات- بحريةٍ أرحب، في محيطها، مِن [تلك التي لِـ] أكثر سيدات نيويورك ثقافة*[2].

أعادت أعمالٌ، مثل هذه التي لِتُومسِن وَدِكسِن، توظيف الحنق الأخلاقي للأغلبية البروتستانتية عبر تصويبه ضد صفوة شرق [أميركا]، واضعين إياهم في عَين أجنحة الحريم التي دفعتهم إلى الاستهزاء بالمورمون والمسلمين لأجلها. ومن المفارقة الساخرة أن الاستراتيجية البلاغية، هذه، قد حاكت النقد المورموني المُوجه ضد «بَابِلِ أَغيَارِ» غربِ [أميركا][3]. «سينقذنا الله من تلك الفضيلة»، هتفَ جُون تِييلَر، الزعيم المورموني، حين هاجمَ الولايات المتحدة الشرقية لجرائمها ورذيلتها.

(1) جورج تومسِن، *أسرار شارع بُوند. أو سرايا حريم تندَم الفوقا* (نيويورك، 1857)، 46، 82.

(2) وليام هِبوُورث دِكسِن، *أميركا الجديدة* (فيلادلفيا: جيه. بي. لِبنكُت، 1867)، 299—300. يزعم دِكسِن أن «المسجد المُحمدي ينتصب على مقربةٍ من الكنيسة المسيحية أكثر مما هُوَ الهيكل المورموني. يحطمُ الإسلامُ الأصنامَ والمورمونيةُ تُقيمها» (161).

(3) تِييلَر، *المسألة المورمونية*، 24—5.

وكانت جهود الرحالة والكُتاب الشعبيين الساعية إلى تِبيان نفاق البروتستانت قد لَخّصت التوتر بين البرنامج الأخلاقي للسرديات المناهضة للمورمون وصورها البلاغية الحِسية. أشار توظيف السُخرية والكاريكاتور، في الخطاب البلاغي المحلي الذي يتناول المورمون، إلى التطوُر الحَتمي لوسائل الترفيه، في خمسينيات القرن التاسع عشر، فاستطاعت الدعابة المُهذّبة، عبر تلك الوسائل، انتهاكَ بعض ذرائع التمسُك بالفضيلة[1]. قدمت الرسوم الكاريكاتورية التي صورت تعدُد الزوجات– على نحو تهكُمي– وكشفت عن عيوبها الأخلاقية، أمثلةً على المَشروطية الناشئة للاستشراق الرومانتيكي. كما سخر أحدُ [رسامي الكاريكاتور] من الكيفية التي صدت فيها «متاريس breastworks» زوجات مستوطني يُوتَا هجمات الجيش الأميركي ضدهم؛ [تلك المتاريس التي لا يتجاوز ارتفاعُها ارتفاعَ صدورهن]. كما حَوَرَ رسامٌ آخر الأوصافَ الواقعيةَ للحياة العائلية المورمونية باستخدام التعليق [التالي]: «مَشاهد في جناح حريم أميركي». كانت رسومات قد صورت برَايَام يَنغ، في بعض الأحيان، كشهواني ذي قُرونٍ أو كمستبدٍ يقتل زوجاته واحدةً تِلو الأُخرى، وكانَ [يُصوَر] برداء إسلامي، في أحايين أُخرى[2].

وبهذه الطرائق، سمحت انعكاسات تجاوزات المورمون المُفرِطة، في الغرب، للبروتستانت الأميركين البِيض أن ينتجوا حقلاً محلياً للاستشراق التغريبي exotic orientalism. وكانت تلك السخرية من برَايَام يَنغ قد تصدرت التأويل الأخلاقي لمسرحيات القرن التاسع عشر المناهضة للمورمون التي صورت يُوتَا تعدُدِ الزوجات كمشرق محلي. يتألف الفصل الثاني من [مسرحية] ***الصحراء وقد هُجِرَت، أو آخر أيام برَايَام يَنغ***، مِن حوار هَزلي بين برَايَام يَنغ ومحمد في جنةٍ مشرقية مُتخيلَة. يبدأ المشهد حين يستيقظ برَايَام يَنغ، الذي كان قد سَكِر في الفصل الأول، خارجَ أبواب الجنة التي تحملُ لافتةَ «محمد»، وإعلاناً [كُتِبَ فيه] «سيُضطَهد أي

(1) وكان مثال مبكر لاستراتيجية السخرية هذه قد أكد، في محاضرة أُلقيت بفيلادلفيا، سنةَ 1847، أن «جُو سميث... كان، بطريقة أو بأخرى، محاكاةً لمحمد، زوج خديجة، نبي مكة»، ثم يتواصل الكلام كي يوضح أنَ «زعامة جُو، أيا كان مقام نبوءته، كانت لا تزال بعيدة على أن تُضارع تلكَ التي للمِثال الأكثر نجاحاً [الذي سعى إلى محاكاته]. كان جُو قد «وُلِدَ، <بلا أدنى شك>، في الوقت المناسب». لقد انتسب، دون ريب، إلى القرن السابع عشر، وكان يتوجب عليه أن يترعرع في الصحراء كي يُدهِش العالَم، حينئذٍ، وتُخلد ذكراه كزعيم لكل المؤمنين المسلمين». توماس، ***صور قلمية لصعود المورمونية***، 8.

(2) غَارِي بَنكَر وَدِيفِس بِتِن، ***الصورة التمثيلية المورمونية. 1834–1914: صور كاريكاتورية ورسوم توضيحية*** (مدينة صُولت لِييك: مطبعة جامعة يُوتَا، 1983)، 18، 21، 24، 118.

مسيحي ينتهك حرمة هذه الأراضي». تتركز السُخرية على سعي يَنغ إلى دخول [جنة] الحُور الجميلات (الزوجات ذوات «المظهر الخُرافي، اللواتي يرتشفن [شراب] القُبلَر السماوي بِشَاروقات straws أثيرية») لدرجة استراقه النظر عبر مصاريع الأبواب. وبعد إن يُقنع يَنغ محمداً أنه ليس أميركياً بل مورمونياً ونبياً أيضاً، يخرج محمدٌ كي يتعرف على معتقداته، ولكن بعد أن يفرش الخدم البُسُطَ والوسائد ليرتاح ويتنعّم. يواصل نبي المورمون كلامه ليرسم ملامح منهجه في تعدُد الزوجات، مما حدا بمحمد على أن يرد بسرعة، قائلاً: «أُقسمُ بلحيتي، لقد سرق هذا الدجال فكرتي الأُولى». ثم ينال يَنغ، في آخر المطاف، طريقَه إلى الجنة، متجاهلاً التحذيرات المتعلقة بِجن رهيبين لن يفلت من قبضتهم أبداً. وفي خضم مسراتها، يحتسي يَنغ جلاب النعناع مع سيده المسلم، مُوحياً، على نحو مُبطَن، برغباته الجنسية، فينتهي به الأمر «مُنهَكاً بين أذرع النساء» قبل أن يستيقظ، في الفصل التالي، على أوجاع إسرافه في الشراب[1]. كما عملت [مسرحية] *إيڤلِن غراي؛ أو ضحايا الأتراك الغربيين*، مرة أخرى، على إظهار إعجاب يَنغ بجنة مُحمد [التي تُبيح] تعدُد الزوجات، حيث أطلقت عليه الشخوص الأخرى اسمَ «السيد يَنغ التركي» و«السلطان المُنافِق»[2]. أشار أسلوب السُخرية في كلا المسرحيتين إلى الطريقة المُتعالية التي تم التعامُل بها مع الأعراف المورمونية عبر الفُكاهة وليس عبر الغضب الأخلاقي، وهي عملية يسرت أمر [نفاذ] الجمهور إلى [حياة] برَايَام يَنغ عبر حكاية تهريجه الرومانسية.

وظف مؤلِفو هذه الأعمال الترفيهية العمومية السُخريةَ الإسلامويةَ لتسلية قرائهم وجعل الذين يشاهدونها [على المسرح] يضحكون. لفتت الأعمال المناهضة للمورمونية، والتي

(1) *الصحراء وقد هُجِرَت؛ أو، آخر أيام برَايَام يَنغ* (نيويورك: إس. فرِنش، 1858)، 12–17. [ويمكننا العثور على] مثال آخر على البنية الدرامية لِيُوتَا، كمشرق محلي، في مسرحية صاموئيل فرِنش الأُخرى، والمنشورة في ذات العام الذي تباهي فيه برَايَام يَنغ، قائلاً: «هُنَا، في سيركاسيا Circassia الغربية هذه، أستطيع أن أتحدى قوة أعدائي؛ أن أُوحدَ هذه القبائل الهندية تحت لواء واحدٍ؛ وأُقيمَ –حين تتفتت [الولايات المتحدة] إلى أشلاء– إمبراطوريةً مُستقلة سوف تُعلِي من قَدري زعيماً لها ما دُمتُ حياً، وَتُطَوِبُني بعد وفاتي». توماس دَن إنغلِش، *المورمون: أو حياةٌ في مدينة صُولت لِيك. مسرحية في ثلاثة فصول* (نيويورك: إس. فرِنش، 1858)، 14. وتشير سيركاسيا [أرض الشركس] إلى منطقة في الإمبراطورية العثمانية ذاع صيتها السيئُ لمزاعم بيعها نسائها الجميلات لِرَفد [سراي] حريم السلطان في إسطنبول.

(2) هِيرمَن إزِيدُور ستيرن، *إيڤلِن غراي؛ أو، ضحايا الأتراك الغربيين* (نيويورك: جون بي. آلدِن، 1890)، 54، 5، 114، 194. وانظر، أيضاً، [كتاب] وليام كُك، المورمون، *الحلم والحقيقة؛ أو. صفحات من مُسودة كتاب تجاربِ الذي ترك إنجلترا لينضم إلى المورمون في مدينة صهيونهم. فأدرك وعياً بمقتها الشديد ومكرها البغيض* (لندن: جيه. مَاستَرز، 1857)، 21.

كشفت أسرارها، الانتباهَ إلى تلك الأعراف بإسقاط مُفردات الاستشراق الإسلامي على الطقس المورموني بعينه. كشف إنكرِييز وَماريا ڤَان دُوزِن– في خطابهما البلاغي الذي أضفى غموضاً على رسالة [ذلك الخطاب]– كيف قدمت الشعائر المورمونية (التي «أجبرت <الزوجات> على أن يُصبحن إماءً خانعاتٍ طَوع بنان السلطان برَايَام») المسراتِ والمُتَع الحِسية لجنة محمد»[1]. ينتهي كُراس [إنكرِييز وَماريا] ڤَان دُوزِن بإفشاء أسرار المورمون المزعومة، حيث يتعلم القارئ، من خلالها، أنَ المورموني الفاضل، حين يُقلَدُ «رتبته [الكهنوتية] الأولى»، يُسأَلُ حول مَن هو النبي الأكثر قُوة، ثم يُلقَنُ أنَ برَايَام يَنغ «قد أُنعِمَ عليه بسلطة <المسيح>»، و«لا يزال أكثر عظمة» مِن محمد[2]. ويُجسد وصفٌ آخر لشعائر الهيكل أصواتاً مُنشِدة في البعيد مُقلِدةً المذهب الإسلامي، «وتعترفونَ الآنَ– ولا تجرؤون على الاستهزاء من ذلك– أنَ الله هو الله، وسميث نبيُ[ـهُ]»[3]. تعيد شعائر الهيكل تمثيل [أحداث] طَرد حواء وآدم [من الجنة]، منتقلةً إلى «المَرتَبة السابعة»، والتي تُقامُ طقوسُها في «بَهوٍ فائق الروعة ذي أُبهةٍ مشرقية»؛ حيث ترتدي النساء «أزياء تُركية فضفاضة... وقد تكيفنَ، إلى حد بعيد، لإضفاء مزيد من الجمال [على المكان]، وتأجيج الرغبات الجنسية التي هُيئنَ، دون ريب، لأجلها». ولا يجرؤ الوصف على تقديم تفاصيل حول الأسرار النهائية لبيت صهيون غير التهويل أنَ «لا احتشام ولا ضوابط أخلاقية فيه»[4]. وفي إشارته إلى مفردات شعائر تهيئة [المورمون للحياة الآخرة] endowments[5]، يشهد جون سِي. بِنِت، في عمله الأصيل الذي كشف

(1) [إنكرِييز وَماريا] ڤَان دُوزِن، *الضلالاتُ الروحانية*، 39، 5.

(2) [إنكرِييز وَماريا] ڤَان دُوزِن، *الضلالاتُ الروحانية*، 44.

(3) *تاريخ أصيل لأشخاص استثنائيين*، 9. كما وظف تشارلز مَكرِي [مَنطوقَ «الشهادتين»، في الإسلام]، حين زعم أن حرية التعبير الديني قد مكنت المورمون من «الإعلان بقوة– مثل أشقائهم المُحمديين– أنَ «الله أكبر، وَجُو سميث نبيُ الله!» ولا يزالون، [رغم ذلك]، يحتفظون بآمالِ الانضمام إلى الجمهورية الأميركية». تشارلز مَكرِي، *الحياة والحرية في أميركا: أو. صور قلمية لرحلة في الولايات المتحدة وكندا في 1857–8* (نيويورك، هَاربَر آند برَذَرز، 1859)، 147–8.

(4) [إنكرِييز وَماريا] ڤَان دُوزِن، *الضلالاتُ الروحانية*، 60–3.

(5) طقس من طقوس المورمونية، يقام في الهيكل، لتهيئة أعضاء الطائفة الذين وُلِدُوا مُورموناً وأتموا الثامنة عشرة من عمرهم– أو الذين مضى على اعتناقهم المورمونية أكثر من عام– ليكونوا ملوكاً، وملكات، وقساوسة، وقسيسات، في الحياة الآخرة؛ فَيُغسلون بالماء ويُمسَحُون بالزيت ويُلبَسُونَ أرديةً مقدسة ويُمنَحُون أسماء جديدة لا يبيحون بها أبداً («..وَأُعطِيهِ حَصَاةً بيضاءَ، وعلى الحَصَاةِ اسمٌ جديدٌ مكتوبٌ لا يَعرِفُهُ أحدٌ غَير الذي يَأْخُذُ». رؤيا، 2: 17؛ «مَن يَغلِبُ فَسَأجعَلُهُ عموداً في هَيكَلِ إلهي، ولا يعودُ يخرجُ إلى الخارجِ، وَأكتبُ عليهِ اسمَ إلهي، واسمَ مدينةِ إلهي، أُورشَلِيمَ الجديدةِ النازلةِ مِنَ السماءِ مِن عندِ إلهي، وَاسمِي الجديدَ». رؤيا 2: 17). (المترجم)

أسرار «الحريم المورموني»، أنَ «تقليدَ [الرتبة] investment، والقَسَم، والشعائر، والمواعظ، والخاتمة المهيبة GRAND FINALE، قد نُفِذَت على تلك الشاكلة لِـ..تغطية محمد، النبي المشرقي، بِسَقْط متاع الأشياء التي كانت»[1]. حولت الإسلاموية المناهضة للمورمون طقوس كنيسة المورمون في تهيئة [أعضائها للحياة الآخرة] إلى شرائع للحِسية بطرائق جعلت من الصعوبة على القارئ التميز ما إذا كانت هذه الأفعال جرائم أم تخيُلات. وفي الخطاب البلاغي الإسلاموي الذي استخدم للإشارة إلى حِسية الطقوس المورمونية السرية، تتفوق المورمونية الأميركية [في حِسيتها] على الإسلام.

تُوفر الرابطة المنهجية الاستطرادية، التي قدمها هذا الفصل، حالةً أرشيفية archival، تستحق الدرس، للكيفية التي راجت، من خلالها، الصور المتعلقة بالعالم الإسلامي الذي امتدت ديانته وثقافته في أرجاء عالَمٍ ليس أميركيا، داخل أشكال مختلفةٍ لأسلوبِ التعبيرِ العابر للأطلنطي كتعليق commentary مقارَن على صعود كنيسة المورمون في الولايات المتحدة. لقد صُوِرت ملامحُ جميع العناصر الرئيسة للإسلاموية الأميركية الموصوفة في الفصول الثلاثة السابقة (كيف دَلَ الإسلامُ على الاستبداد ومناهضة المسيحية والعبودية والحِسية المُفرِطَة) داخلَ التقليد الاستطرادي هذا. كما لم يتم التعامل مع التحديات الدينية والثقافية للمورمون على أنها مجرد تضاد مختلفٍ لأنها كانت [تحديات] أميركية أصيلة. ولقد مكن ترويجُ صور عن جوزيف سميث وبرَايَام يَنغ، كدجالين ومستبدين وفاسقين– في سياق القالَب الذي شكلته الإسلاموية عن محمد– منتقدي المورمون من شن هجوم معاكس ضد مزاعمهم القائلة إن دياناتهم كانت عودة إلى شكل المسيحية الأنقى. أَمِل [هؤلاء المنتقدون] في جعل المورمونية تظهر وكأنها مثيرة للاشمئزاز، بالنسبة إلى قُرائها، كوسيلة لحشد طاقاتهم لإصلاح تحديها الخارج [على الأعراف البروتستانتية السائدة]. فبدلاً من التعامل مع الإسلام على أنه منافس عالميّ متمسك بمبادئ بالية ومناهضٌ للمزاعم الكونية بحقيقة التفوُق البروتستانتي، فقد تم احتواؤه داخل هذه المُجاوَرات الاستطرادية وتحويله إلى تعقيباتٍ على الظاهرة المُتطرفة لقديسي الأيام الأخيرة. وكان مُقدَراً للمقاصِد المقارَنة، كالأوهام التأويلية للأخروية، أن تُخفق كوسيلة لقياس المعاني المُتباينة القائلة أنَ عقيدة المورمون والعقيدة الإسلامية قد اقتصرتا

(1) بِنت، *تاريخ قديسي [الأيام الأخيرة]*، 217.

على مشايعيهما فقط. ولم يَحد تخيُل المورمونية، كتجلٍ محلي لسلوكيات الإسلام ومعتقداته الهرطقية، مِن درجة الاهتمام بالكنيسة الجديدة، التي ألمح الأُسقُفيُ بَالارد إس. دَن (وكان ينتقص من قَدرها) إلى احتماليات نجاحها، في العام 1877، حين وجد أن «كلا الديانتين، [المورمونية والإسلام]، نظيران متماثلان»، مُجادلاً أنَ «المورمونية تَعِدُ بالحماس والعنفوان والحياة المستقبلية أكثر من أي طوائفِ المسيحيين الفاسدين منذ بدايات ظهور الإسلام»[1]. ومثلما كشف تاريخ وسائل الإعلام والدعاية منذ هذا الجَدَل، فإن جذب الانتباه إلى تطرف ظاهرة محلية قد عمل كوسيلة ناجعة لإدامة وجودها في الواجهة العمومية. أما بالنسبة إلى أولئك الذين هم أقل التزاماً بالوازع الصارم للمبادئ الأخلاقية للبروتستانتية، فإن ذات الصور الإسلاموية التي أُستحضِرَت في الذَهن لتشويه سمعة المورمونية قد أثارت مزيداً من الاهتمام عبر تهويل فتنة [المورمونية] الغريبة. أصبحت المورمونية، بهذه الطريقة، وسيلة تهكمية في إضفاء صبغة محلية على صور متناقضة تتعلق بالإسلام داخل الولايات المتحدة. وما تنامي كلا الديانتين (واختلافهما) في عالَم اليوم سوى أحد الأدلة على أن ذلك التبايُن المشترك بين المورمونية والإسلام قد أخفق في القضاء على تحديهما للطوائف المسيحية المُكرسة.

(1) دَن، *كيف نحل المعضلة المورمونية*، 3–4.

الفصل الخامس

إسماعيل الأميركي:
إسلاموية هِيرمَن ملفِل الأدبية

مساءَ التاسع من آب لسنة 1850– وفي مخاض كتابته لـ*موبي–دك*، في ذات اليوم الذي شرع فيه، يغمره الفرح، بكتابةِ [مقالته الشهيرة] «هُوثُورن وَأُشنَاتُه mosses»[1]– تأنقَ هِيرمَن مِلفِل بزيٍ تُركي. كانت المناسبة حفلةً تنكريةً أُقيمت في بروودهُوول، الضَيعةِ الباسيفيكية التي كانت لِعَمه، ذات يوم. وسع مِلفِل المُلتحِي، [بفعلته تلك]، أبعادَ شخصية «الڤِرجيني المُتحمِس»[2] التي رسمها، في [مقالته]، بارتدائه ثياباً فضفاضة وعِمَةً وسيفاً أعقفَ مُتوافِقاً مع الغَرَض منه. يَعد هِيرشِل بَاركَر–كاتبُ سيرة مِلفِل الأحدث– الليلةَ [التي تنكر فيها مِلفِل في زيٍ تُركي] («مُلحدٍ نهابٍ غريبٍ») انزياحاً displacement للشهوة الجِنسية[3] والفنية التي اختبرها في تمجيد هُوثُورن، وهي حالةُ هياجٍ excitability قادته، في ذلك الأَصِيل، إلى أن يختطف، على نحو هَزلِي، زوجةً شابةً، من محطة سكة الحديد المحلية، بطريقةٍ ظَنَها زوجُها «[عادة] البَربَر Berber»[4]. [و] تُظهِر أدلةٌ أُخرى لسلوك مِلفِل المحلي أن طريقتَهُ الإسلاموية في التَزَيي قد جاوزت [حالةَ] العبث، في أحد أيام الصيف، فكانت أداةً مُهمة لإنجاز رجولته العالمية وامتيازه الفني– وتنفيذهما– على حد سواء. وكان مِلفِل قد أحضر معه، من رحلته، في شرق المتوسط، سنةَ 1857، خُفَين تُركيين (الشكل 5. 1) يدل عَقِبَاهُما

(1) مراجعته النقدية لمجموعة نَاثَانييل هُوثُورن: *أُشنَاتٌ من المنزل العتيق للقسيس* *Mosses from an Old Manse* (1846)، والتي نشرها في مجلة *العالَم الأدبي*، 17 و24 آب لسنة 1850. (المترجم).

(2) أشارَ ملفِل إلى نفسه، في عنوان مقالته تلك، بـ«الڤِرجيني الذي يقضي شهر تموز في ڤِيرمُنت». (المُترجم).

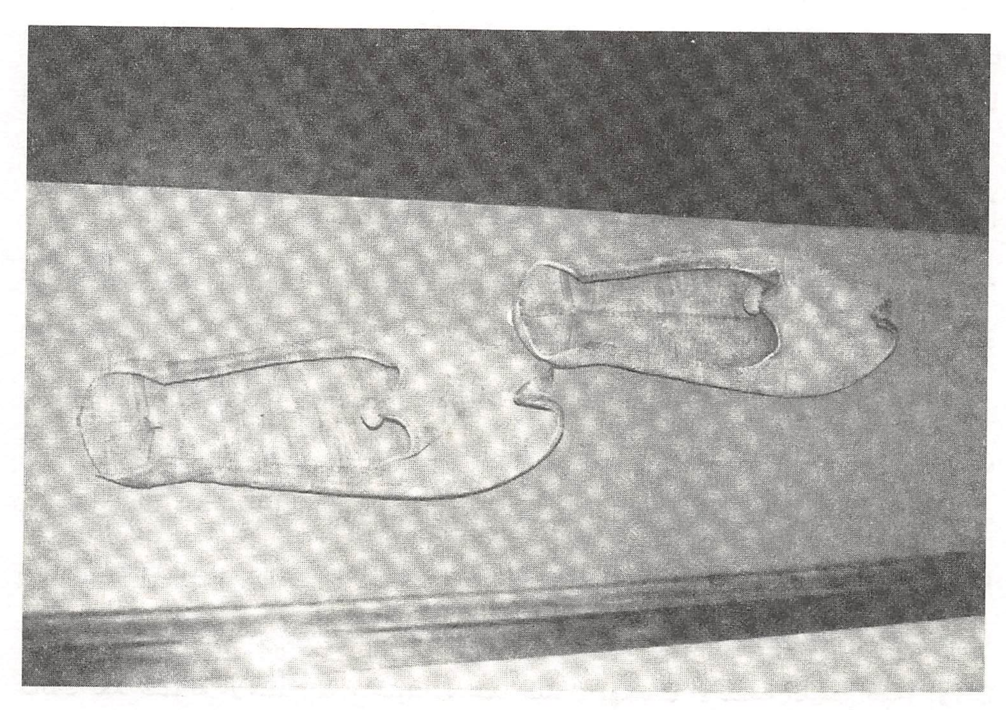
(3) إشارة إلى النثر الإيروتيكي الذي استخدمه مِلفِل في بعض مواضع مقالته، كمثل قوله: «صوتُهُ الجامحُ الفَاتِنُ الذي يُدَوِي فيَ» [ص 239]؛ وَ«أشعر، للتو، أن هُوثُورنَ، هذا، قد أَسقطَ بُذوراً قابلةً للنماءِ في روحي. إنهُ يتمدَدُ وَيغُور عميقاً– كلما تأملتُهُ– ويقذفُ جذورَهُ النيُوإنغلانديةَ القوية، أبعدَ وأبعدَ. في التُربة الحارة لِروحيَ الجنوبية» [ص 250]. (المترجم).

(4) هِيرشِل بَاركَر، *هِيرمَن مِلفِل: سيرةٌ*، مجلدان (بالتيمور: مطبعة جامعة جون هوبكنز، 1996، 2002)، المُجلد الأول: 760–1؛ رفضَ لِيُون هَاوَرد، كاتبُ إحدى سِيَر [مِلفِل] الأُولَى، قبولَ [فكرةِ] أن يكون مِلفِل هُوَ ذلك الخاطف. هَاوَرد، *هِيرمَن مِلفِل: سيرةٌ* (بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1951)، 159.

الأَمسَحانِ flat على استعمالهما المُنتظم، كما تشي حقيقةُ تعليق مِلفِل لهما فوق مدخنة [منزله]، في آرووهِد، (رفقةَ فأسِ تُمهوك tomahawk pipe) بأهميتهما الرمزية، على نحو مثير. لقد استنكرت حفيدةُ مِلفِل [تلكَ الأهمية الرمزيةَ]، مُستعيدةً ذكريات ارتدائه مَنَامَةً «قُسطنطينيةً» pajamas في أرجاء المنزل، حتى عندما كانت العائلة تستقبل ضيوفاً[1].

تَصِفُ هذه الآثار من حياة مِلفِل الخاصة ما هُوَ جَلِيّ داخل عوالم أدبه: إنه كان مُنغرِساً في الأعراف المُتطورة للاستشراق الإسلامي، إبان القرن التاسع عشر، بما في ذلك مصادره التي تُقارِبُ امتيازات المجتمع الأبوي patriarchy بطرائق رومانتيكية. ورغم أن الكُتاب الأميركيين المُهمين في القرن التاسع عشر، أمثالَ [إدغار ألآن] بُو وَهُوثُورن– فضلاً عن عديدِ المُعبِرين expressers الآخرين عن الثقافة– قد وظفوا الخطاب البلاغي للاستشراق الإسلامي في أعمالهم، فقد كان لِهِيرمَن مِلفِل الاستثمار الأوسع دلالةً في أعراف الإسلاموية لتوظيفه إياها ضمن طائفةِ استعمالاتٍ نقدية مُتنوعةٍ، أكثر رحابة، وَمِن ثَمَ ترسيخ استشراقه الخاص عبر تجربةِ ترحاله في الشرق الأدنى. إن تحليلاً لنسيج مخيال مِلفِل القَصصي لَيُوفر حالةً بَحثيةً تُسلط الضوء على المَشروطيات المُعقَدة للإسلاموية الأميركية إبان منتصف القرن التاسع عشر. يستقصي هذا الفصل كيف وظف مِلفِل أنماطها البلاغية وجغرافيتها الرمزية، كوسيلة فعّالة، لصياغة التنوُع الدنيوي لشخوصه الأدبية، والامتيازات المُنتهكة لِرواته، والأشكالِ المُحدَثة لمطامحه الرومانتيكية. وفرت مَوضَعةُ مِلفِل الإسلامويةُ مساحةَ الحُرية المُتمردة لِنَقْدِ الأعراف الثقافية قليلة التبصُر myopic والمَدَيَاتِ الرومانتيكية التي يستطيع، من خلالها، تسلية قُرائه بِفتنة «حُريات البحر sea-freedoms». وعلى نحوٍ أعمقَ من مُجرد كونها زُخْرفاً غريباً، قام مِلفِل بتحويل الأعراف الاستشراقية، على نحو منتظم، عبر مخياله الفني الحيوي، إلى مصادر إبداعية لرمزيته التأمُلية والنقدية على حد سواء. إن حَل الخيوط الإسلاموية المُتعددة المعاني من النسيج الهائل لمخيال مِلفِل الأدبي ليكشف عن الصنعة الفنية التي وظف، من خلالها، هذه الصور النمطية لِيُطلقها في أبعاد [ما هُوَ] نقدي، ومُنتهك، وَمُحتَف، ورمزي، ومَهيب. امتد اشتباك مِلفِل مع الخطاب البلاغي الإسلاموي، كمورد أدبي، طيلة حياته كاتباً؛ من المواد الأولى التي نشرها في سن المراهقة وحتى الأشعار المتأخّرة التي كان لا يزال ينظمها ويجمعها

(1) إلِيَانُور مِلفِل مِتكَاف، *هيرمَن ملفِل: الفَلَكُ وَفَلَكُ التدوير* (Cycle and Epicycle) كيمبريدج، ماساتشوستس: مطبعة جامعة هارفارد، 1953)، 217؛ لُوري روبرتسِن–لُورَانت، *ملفِل: سيرة* (نيويورك: كلارسِن بَتَر، 1996)، 571.



الشكل 5. 1: خُفا هِيرمَن ملفِل التُركيان. مُقتنيات بيير كشاير أثينيم ببتسفيلد في ماساتشوستس.

حتى وفاته سنةَ 1891. ولطالما أدرك الباحثون الأكاديميون حضورَ الاستشراق الإسلامي في كتابات ملفِل مؤكدين براعتَهُ في مقاربة الإسلام بقَدرٍ مُدهشٍ من الموضوعية والتجرد من الأفكار المُتحيزة، وهو منظورٌ يَسرَ لَهُ القُدرةَ على توظيف الخطاب البلاغي الإسلاموي بطرائق متنوعة مُتباينة[1]. ورغمَ ما أتاحته رحلاته إلى شرق المتوسط، في 1856—7، من حُرية الولوج إلى [الأعراف الإسلامية] والمعلومات التي استقاها من قراءاته الواسعة، فإن ملفِل لم يكُن خبيراً بالإسلام. لقد استقى مصادره من الأعراف الثقافية عوضاً عن [استقائها] من أُلفته الشخصية مع المسلمين ومعتقداتهم وعاداتهم. وبناء عليه، فإن استقصاء أنماط خطابه

(1) أشار وِليام برَازول، لأول مرة، سنةَ 1943، أن ملفِل «كتبَ عن محمد والقرآنَ قبل سِنينَ من ذهابه إلى الأرض المقدسة، حيث اختبر المُحمدية Mohammedanism عِياناً». برازول، *فكر ملفِل الديني* (1943: نيويورك: أُكتاغِن بُكس، 1973)، 18. وفي *أوريَاندا Orienda ملفِل*، كانت دُوروثي مِتلِتسكي فِنكلستاين السبّاقة إلى استقصاء «أعماق قلق ملفِل ومداه» بما أطلقت عليه الـ «المشرق الإسلامي»، كاشفةً النقاب، في دراستها، عن مصادرَ تاريخية ونصية textual قَيمة لبعض شخوصه، وصوره، ورموزه (نيُو هِيفِن، كِنَتِكت: مطبعة جامعة ييل، 1961). جادلت فِنكلستاين أن «الإسلامَ كان الديانة الوحيدة التي قَدر ملفِل على معاينتها بتَجرد مُقارَن غير مُتحيز» (273). نوهت أُطروحة جلال الدين بَخْش، *ملفِل والإسلام* (1998)، بـ«المستوى الاستثنائي لموضوعية ملفِل في التعامُل مع الدين الإسلامي» (أطروحة دكتوراة، جامعة ولاية فلوريدا، 1988)، 9.

البلاغي يوفر وسيلة فعّالة لقراءة التَداوُل الأرحب للمفاهيم المُتحوِلة للعالَم الإسلامي داخل الثقافة البروتستانتية المُهيمنة في أميركا القرنِ التاسع عشر التي أقام فيها مِلفِل، والتي كثيراً ما تحدى [أعرافها السائدة].

وفرت مَدَيَاتُ إسلاموية مِلفِل الموردَ الثقافي الذي استطاع، من خلاله، أن يتفكر مَلِياً في التعقيد المُحيرِ للاختلاف الإنساني عبر مهارته الفنية الأدبية. أقر مِلفِل، عبر استعاراته الإسلاموية، بالصور النمطية المختلفة عن المستبدين والخارجين على الأعراف السائدة والشهوانيين والجَبريين المُسلمين. ورغم ذلك، فإنه غالباً ما تلاعب بِتكافُوءات تلك الصور لاجتراح أشكالٍ من العمل الثقافي أكثر حيوية. وكثيراً ما كانت هذه الأساليب تختلف باختلاف العِرق. ففي الجانب الإيجابي من سلسلة [الصور النمطية تلك]، كان العرب والموريسكيون مصورين كنبلاء، إلى حد بعيد، فيما كان الملاويون والمُوريون الأفارقة ماكرين، على نحو مُتماثِل، وشريرين أيضاً. كان التركي شخصيةً مُختلَطة بالنسبة إلى مِلفِل: فمن جهةٍ، كانت تُعَدُ قسوته الأسطورية واستبداده هما اللذان يهددان الأنظمة الديمقراطية؛ إلا أن صور النظام الأبوي التركي- الحافل بالراحة المُؤنِسة والكسل الحِسي- كانت من الأشياء الأولى التي فُتِنَ بها مِلفِل بصورة دائمة. تتحرى أقسامُ هذا الفصل الخمسةُ كيف أوجدَت سلطة مِلفِل المتمردة، التي تجسدت في إسماعيل ومنبوذيه الآخرين، مصادرَ ملائمةٍ- داخل الإسلاموية- لتشكيل الحيوية النقدية لشخوصه الأدبية.

يستقصي القسم الأول توظيفَ مِلفِل [الطرائق] الاستبداد من أجل نَقْد التقاليد والأعراف الثقافية [السائدة]. يُعبر [مِلفِل]، بقوة، عن صرخته الداعية إلى الإصلاح، عبر مواءمة الأعراف الأميركية المعاصرة- كطغيان قباطنة البحر والذّرائع المادية لآداب الاحتشام البروتستانتية- معَ السلوكيات الخبيثة التي ارتبطت بأعداء المسيحية طويلي الأمد. ناهيك على أنه قد أقر، في هذه النزعة، السلوكيات الإسلاموية التي شددت على أن الإسلام عالَم إسراف شرير ومُضلِل. ومع ذلك، فإنه وظف هذه الصِيَغ، ضمن استعمالات مُنتهكة، لتكفير [الأعراف] الأخلاقية لأغلبية زمانه، والتي سخر من هيمنتها [واصفاً إياها] بـ «[الأعراف] المَرجعية المُبتذَلة» و «انتصار العادي المُجمع المُنافِق»[1].

(1) جميع الاقتباسات (عدا قصائده) مأخوذة من *كتابات هيرمَن ملفِل*، تحرير هاريسِن هِيفُورد وَجيه. توماس تَانسِل وَهيرشِل باركر، 15 مجلداً (إيفَانستِن، إلينوي: مطبعة جامعة نُورثوِسترن؛ شيكاغو: مكتبة نيُوبري، 1968-93). =

لقد برهنت *الجذور الثقافية للإسلاموية الأميركية* كيف أن اختلافَ الإسلامِ المُعارِضَ الذي كثيراً ما صاغ الأميركيون، من خلاله، برامجهم الثقافية، في الجمهورية المبكرة، قد أصبح ذا صبغة محلية، على نحو متزايد، خلال سِني حقبة ما قبل الحرب الأهلية، مُتحوِلاً إلى أمثلةٍ مُنشِطة لتمجيد احتمالياتٍ عالمية جديدة. فعوضاً عن رؤية الثقافات الإسلامية، وحدها، مواطنَ بغيضة للطُغيان والخيانة الزوجية، شرع بعض الكتاب الأميركيين في الاعتماد، بصورة متكررة، على الاستشراق الرومانتيكي الذي راجَ بمغامرات [الشاعر الإنجليزي] اللورد بَايرِن النَزِقة، في شرق المتوسط، لِتمجيد الحُريات الإبداعية ومسرات صَنعة الكتابة. أقام واشنطن إيرڤِنغ، على سبيل المثال، في المصادر الأسطورية للفروسية المُوريسكية الإسبانية فَسمَى إقامتَه بِـ [قصر] الحمراء، في 1829–9، «فردوسيَ الإسلامي». تجاوز إيرڤِنغ، في أعماله، صورةَ الإسلام– كاستبدادٍ مناهض للمسيحية– فاحتفى، عوضاً عن ذلك، بأمثلة رومانتيكية للرجولة الإسلامية، كصلاح الدين (الذي كان يُنظَر إليه، في زمن إيرڤِنغ، [على أنه] «استثناءٌ سَنِيٌ لمعظم رذائل عصره، وبلده»[1]) والنبي محمد (وما أطلق عليه في السِيرَة التنقيحية التي كتبها، *محمد وخلفاؤه*، «السيرة المُلغِزة لهذا الشخص الاستثنائي»)[2]. أَفردت الإسلاموية لرجال أميركا ونسائها سعةَ أُفق تخيُل وجهات نظر ثقافية جديدة وإنجازها؛ [وجهات نظرٍ] مُثيرة للجدل، أكثر مما ينبغي عادةً، لمجابهتها –على نحو مباشر– داخل أعرافِ عوالمَ جُنوسيةٍ مُنفصلة ومنظوماتٍ عِرقية مُنعزِلة. استثارت الإسلاموية، بهذا الأسلوب، عالماً فسيحاً لم تنتهكه واجبات الحياة العائلية ومتطلباتها إلا قليلاً؛ والذي هُوَ، بدرجة أكبر، ملاذٌ رومانسي يمكن لمزيد من أشكال الصياغة الجُنوسية، المُنتهِكة، طويلةِ الأمدِ، أن تتكرر من خلاله.

ورغم أن التجاوزات المُفرِطة المسلمين قد أوقعت النفور في نَفس مِلڤل، إلا أنه كان، بالقَدر ذاته، مفتوناً بالتأثيرات المُتخيلَة للسمُو المشرقي ورقة أَرباب [الأُسَر] المسلمين وامتيازاتهم الحِسية أيضاً. ففي قصته القصيرة، «أنا ومدخنتي» (1856)، على سبيل المثال، يُشخّصُ مِلڤل

= ستتم الإشارة إلى الناشر، من الآن فصاعداً، بِـ ن ن. *ملِفل، كلارِل Clarel: قصيدةٌ وحجٌ في الأرض المُقدسة* (ن. ن.، 1991)، 12: 23.34.1 (تنويهات بكتاب *كلارِل* المَرجعي، ونشيدها، وَنَظْمها.)؛ «[قصيدةٌ] «المُضحَى بهم»»، *قصائد* (لندن: كُنستَابِل، 1924)، 411. وفي يوميات رحلته التي قام بها سنة 1849 إلى أُوروبا، يندب مِلڤل قائلاً: «آهِ أيتها الأعرافُ السائدة، يا لها من ساذجة فنونك، دون ريب». *يوميات* (ن. ن.، 1989)، 14: 26.

(1) جي. بي. آر. جيمس، *تاريخ الفروسية* (نيويورك: حيه. آند جيه. هَاربَر، 1831)، 265.

(2) واشنطن إيرڤِنغ، *محمد وخلفاؤه* (نيويورك، جورج بِي. بَتنَام، 1850).

ذات المدخنة التي علق عليها خُفيه كحضور سُلطاني: «سيدة مَهيبة»[1] متماثلة، إلى حد بعيد، مع شعور راوي [حكايته] بالسلطة التي سوف تصبح «العمود الفقري» لأَنَاهُ ego العائلية. يبني مِلفِل، في هذه القصة، وكراً من أوقات فراغ بطريركية [أبوية]، لا تُنتهَك حُرمته، يضمه وَ«رفيقيه» الحميمين: مدخنته وغليونه؛ «المُدخّنين العجوزين» اللذين يُفرِغُ معهما أدخنته»[2]. وعبر توظيفه لطاقات الخطاب البلاغي الإسلاموي المُتقلبة، وَلدَ مِلفل المدى الإبداعي لِيُصور، في أدبه، على نحو نابض بالحياة، البحثَ المُتطرف عن ثقافة ديمقراطية ضمن سياق عالمي. حتى إن تشكيل الاستبداد الذي أصبح، بابتداع [شخصية] أَخْآب[3]، وسيلةً لصياغة تمردٍ رومانتيكي أصيل. يتحرى القسم الثاني، من هذا الفصل، هذا التكافُؤَ بتعمُق أكبر من خلال استقصاء كيف حظي مِلفِل بمساحة نقدية لِرواة [أعماله] المبكرة– خاصةً أُومُوو Omoo، وَتَاجِي Taji، وَإسماعيل– عبر تصويرهم، على نحو متكرر، بِسحناتٍ إسلامويةٍ تُعبر عن نضال حريتهم المُتمرد.

وعلى الرغم من أن إسلاموية مِلفِل الرومانتيكية كانت جلية في رواته وشخوصه الذّكور، إلا أنها قد حققت تعبيرها الأسمى في استحضاره النساء المُصوَرات على نحو استشراقي كتجسيدات لمطامحه الهَرطقية. يُعاينُ القسم الثالث المحاولات الفُروسية المُنتهِكة لِملفِل ومُتمرديه الذّكور لمعانقة الجميلات المشرقيات المثاليات. جادل لُوثَر إس. لُودك، في [كتابه] *نَاثَنييل هُوثُورن وحكاية غرام الشرق*، كيف كان هُوثُورن مُتشرِباً للمفاهيم الاستشراقية جراء ماضي عائلته في [مدينة] سَالِم، والتي كانت جُزءاً لا يتجزأ من [عوالمه] القَصصية، خاصةً في وصفه لِـ «شعاع الشمس المشرقي» للجمال الأنثوي[4]. لقد كانت رؤية مِلفِل أكثر انتهاكاً. فعبر تصويره الإناث ملائكةً إسلامويين أطلق عليهن اسم حُوريات houris وَبَارِياتٍ Peris

(1) «مدخنتي سيدةٌ مَهيبةٌ هُنا – – الشيء العظيم المُستبِد..». (المترجم).

(2) مِلفل، «أنا ومدخنتي»، *حكايات الساحة Piazza ومقطوعاتٌ نثرية أُخرى*، 1839–1860 (ن. ن.، 1987)، المجلد التاسع: 367، 372.

(3) كذا ورد لفظه في الآية الثامنة والعشرين من الإصحاح السادس عشر من سفر الملوك الأول: «وَاضْطَجَعَ عُمرِي مَعَ آبائِهِ وَدُفِنَ في السامرةِ، وَمَلَكَ أَخْآبُ ابنُهُ عِوَضاً عنهُ». نقلاً عن ترجمة الكتاب المقدس، الصادرة عن دار الكتاب المقدس بمصر، الإصدار الثالث، 2001؛ فيما أوردته الترجمة الصادرة عن دار المشرق ببيروت، أول أيلول 1986، أَحآب (بالحاء): «واضْطَجَعَ عُمري معَ آبَائِهِ وَقُبِرَ في السامرةِ وَمَلَكَ أَحآبُ ابنُهُ مَكَانَهُ».سفر الملوك الثالث (16: 28). (المترجم).

(4) لُوثَر إس. لُودك، *نَاثَانييل هُوثُورن وحكاية غرام الشرق* (بلُومِنغتن: مطبعة جامعة إنديانا، 1989).

[1]، حول [ملفِل] الأنوثة الدنيوية، على نحو محاط بهالة من الجلال، إلى مثل أعلى للزوجة السماوية. استحضر هذا الحلم المتمرد مصدر إلهامٍ أُنثوي جسد قوى الإبداع الخِصبة ورمز إلى رؤية حِسية للجمال السماوي.

ويستقصي القسم الأخير من هذا الفصل تصويرَ مِلفِل الإسلاموي لشخوصه في شعره المتأخر، خاصة في قصيدته الطويلة *كلارِل* (1876). لقد حال إخفاقه ككاتب- في وقت متأخر من حياته- دون تجسيده الإسلاموي المثالي لتمرده بالكلمات. كما وهبته رحلته إلى شرق المتوسط منظوراً شخصياً لإسلاموية مقارَنة وظفها في شعره لاقتراح أمثلةِ مَسلَكياتٍ غير تلك التي كانت مُتاحةً في الثقافات المسيحية. إن الشخوص الإسلاموية التي ابتدعها مِلفِل في *كلارِل*، خاصة شخصية الدليل الدُرزي جَالي Djalea، هي أكثر الشخوص الإسلامية تطوُراً في الأدب الأميركي حتى ذلك الوقت. جسد مِلفِل، من خلال الشخوص المُتخيَلين لإسلامويته الشعرية، بحثه المتواصل عن الرِضا رغم تقييماته النقديه للثقافة المادية الأميركية التي لم تَعُد تُلقِي بالاً إلى فنه. ومثل الأُنشوطة التي تُسمى رأسَ التركي، والتي وصفها مراراً في أعماله القَصصية، يُحكِمُ مِلفِل عَقْدَ خيوط الاستشراق الإسلامي المُختلفة، في أعماله، على نحو زُخْرفي مُعقدٍ ومفيد[2]. إن حَل [خيوط] تلك القَبضَة ليكشف عن استخدام مِلفِل الإبداعي للإسلاموية في البناء المُعقد لشخوصه الأدبية العالمية.

«همجيٌ حتى النخاع»: مِلفِل والاستبداد الرومانتيكي

يكشف استقصاء تصوير مِلفِل لقباطنته البحريين المُستبدين، في أعماله القَصصية، مِن أربعينيات القرن التاسع عشر وحتى خمسينياته، عن حيوية الاستبداد المُتواصلة كمقولة طِباقية antithetical للتذكير بِـ [أعراف] الجُمهوريانية الأميركية. كانت تجربةُ عَمَلِ مِلفِل بحاراً عادياً [في ظلِ] عديدِ أنظمةٍ مختلفة من قوانين الانضباط السارية على مَتن السُفن قد جعلته مُدركاً لمخاطر سُوء استخدام السلطة في المجتمع الديمقراطي. وكثيراً ما صور مِلفِل، في

(1) البارِي Peri، في الميثولوجيا الفارسية، مخلوق خُرافي جميل من سلالة الملائكة الساقطة fallen angels حُرِمَ من دخول الجنة حتى كفر عن خطاياه. ويشير الاسم، في الاستعمال الحديث، إلى المرأة الجميلة حلوة الشمائل. (المترجم).

(2) لمزيد حول أُنشوطات رأس التُركي Turk's head [وهي أُنشوطة، أو عقدة، بحرية في شكل عمامة] في قَصَص مِلفِل، أنظر *تايبي: نظرة مُختلسة على الحياة البولينِزية* (ن. ن.، 1968)، المجلد الأول: 222؛ *السُترة البيضاء: أو عالم رجل الحرب* (ن. ن.، 1976)، المجلد الخامس: 363؛ *وموبي-دِك: أو الحوت* (ن. ن.، 1988)، المجلد السادس: 526.

عوالمه القَصصية، قباطنتَهُ وقد استحوذ عليهم استبداد مشرقي لتصوير جَورِ سلطتهم التعسُفية المُطلَقة. فعبر مَوضَعتة لأنماط الأفعال الأميركية في نطاق مَنهَج عمل modus operandi المُستبدين الكَفَرة، وظف مِلفِل الإسلاموية المحلية للتعبير، بسهولة أكبر، عن مطالبته بالإصلاح الديمقراطي. لكنه أعاد تصوير قوة الاستبداد كمصدر لتأسيس السلطة المُستقلة لسردياته وقوةِ تحديها لعموم قُرائه. ولا يضربُ تصويره لِأَخْآبَ في هيئة طاغية أميركي، تستبدُ به قوة متشربة بالسلطة الإسلاموية، المَثَلَ على الكيفية التي عبر من خلالها الاستبداد، طيلة حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية، عن التجاوزات المُفرطة الخَطِرة فحسب، وإنما يُشير إلى القُوة الرومانتيكية للرجولة الأميركية الأصلية أيضاً. ويكشف استقصاءُ تصويرِ مِلفِل المُتحول لسلطة قباطنة السفن، في أعماله القصصية البحرية، عن نشوء هذا التكافُؤ الرومانتيكي للقوة الذَكَرية المشرقية كمصدر للرجولة إبان حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية.

وكان قباطنة مِلفِل المُتخيَلون– في رواياته الأولى– مستبدين، لا يتغيرون، هددوا الحُريات الإنسانية للبحارة العاملين على متن سفنهم، [وحرياتِ] رواة حكاياته أيضاً. وجعلت القوانين الصارمة للحياة على مَتن السفن من الصعب على مِلفِل أن يجد أجواء مرح ولهو متواصلة هناك، فأُجبر على تصوير ذلك المجتمع في الصداقات العابرة للهامشيين المُتطرفين أو عبر هجر السفن. وفي تَايبي، يُبرر تُومو Tommo فراره «الشائن» إلى بَر نُوكُوهِيقًا لاستحواذ القبطان ڤَانغز Vangs على السفينة بـ «استبداد مُطَلقٍ؛ تعسفي وعنيف إلى أبعد الحدود»[1]. وبعد سنة، وفي أثناء مراجعته لكتاب جيه. رس برَاون، *كليشهات رحلة صيد حيتان*، التي نشرها في آذار لسنة 1847، شجبَ مِلفِل، مرة أخرى، الـ «الطغيان الوحشي» وَ«التعسف المُهين» اللذين يُنزلهما قباطنة السفن [بالبحارة]، زاعماً أن «الإله يَانُوس[2] لم يتقصد أن يكون ذا وجهين مختلفين آخرين أكثر من قباطنتكم البحريين». في الواقع، إن فحوى مراجعته كلها يكمن في تأكيده أن كل الخِداع المُتحضِر لِـ «سُموِ [القبطان] البحري» يتلاشى حين يتواجد في البحر، ليكشف عن «طغيانٍ مُستبدٍ لا يرحم»[3]. ويُعد القبطان رِيغَا، قبطان [السفينة]

(1) مِلفِل، *تَايبي*، المجلد الأول [من أعماله الكاملة]: 21.

(2) يانوس Janus، في الميثولوجيا الرومانية، إلهُ الأبواب والبدايات والنهايات. أطلق اسمه على شهر يناير (January) لأنه الشهر الذي تبدأ به السنة الجديدة. صُوِر بوجهين (أو رأسين) متقابلين في اتجاهين متعارضين. (المترجم).

(3) وردت هذه المراجَعة في [مجموعة مِلفِل القصصية]، *حكايات الساحة*، [ضمن أعماله الكاملة]، المجلد التاسع: 206، 210، 211.

هايلانَدر، في [رواية] *ردبيرن* *Redburn*، تصويرَ مِلفِل القَصصي لطبيعة قباطنة البحر المُزدوَجة، ذات الوجهين. فمظهره الخارجي، على الشاطئ، كسيد مُهذّب، معتدل في مشيته، ذي «سيماء ساحرة؛ رقيقة، خيرة، ومرحة» يتعارض تماماً مع سلوكه، على ظهر السفينة، كطاغية يُلقي «أوامره الاستبدادية» على طاقم بحارته، ويُنزِل بهم «آلافَ [العقوبات][1] الخسيسة الوضيعة». كما يعتمد مِلفِل على الصور الثقافية التي ارتبطت بتركيا (وكذلك روسيا) ليشير إلى فُسُوق رِيغَا واستبداده الغريب. فهو يَلتَذُّ حين يُرَى مُنغمساً في «أعراف مُترَفةٍ تَرَفَ الانغماس المشرقي في الملذّات»، وتمثل أحدُ تلك الأعراف في قيام خادم خليع، يُدعى لَاڤِنْدَر [خُزَامى]، على خدمةِ رِيغَا، والذي وصفه مِلفِل بِـ «خُلاسِي شديد التأنق ذي عِمَةٍ بهية». وعندما يُطلِق راوي *رِدبيرن* على وكيل القبطان اسمَ «الصَدرِ الأعظم Grand Vizier»، فإنه يُلمح إلى أن رِيغَا سُلطانٌ، كما أن سلامَ salaam البحارة عليه، [والانحناء أمامَهُ]، حين يقبضون رواتبهم، دليلٌ آخر على إلماحه ذاك[2].

أصبحت هذه الإحالاتُ إلى [نظام] الهيمنة التركي ثيمةً جلية في وصف مِلفِل للحياة على مَتن سفينة بحرية أميركية في [رواية] *السُترة البيضاء*، التي كتبها –مباشرة– بعد الانتهاء من *رِدبيرن* في صيف 1849، والتي تم توظيفها لمساندة [جهود] الإصلاح المنادية، في مجلس نواب الولايات المتحدة، بإلغاء [عقوبة] الجلد بالسياط. صور مِلفِل [سفينة] نِفَرسِنك Neversink وكأنها خاضعة لسلطة مستبدين مسلمين، وهي استراتيجيةٌ تبناها لِنَقْد الأعراف البحرية اللاإنسانية، على نحوٍ أكثر فاعلية؛ [تلكَ] التي تُبيحُ جَلد البحارة لأقل إثم يرتكبونه. يسرد مِلفِل حكاية نُوتيٍ يُدَانُ بِالجُبنِ، على نحوٍ سخيف، لأنه قفز من السفينة قبل أن تنفجر، مُلمحاً إلى أن الذين يُعاقبون البحارة بالجَلد، على الساحل البربري، لا يختلفون كثيراً عن القراصنة البربريين الذين يُقيمون في الجِوار[3]. تربط [روايةُ] *السُترة البيضاء*، مَجازياً، بين نظام السلطة البحرية الأميركي والتراتُبية السياسية العثمانية للباب العالي، حين يَسِمُ بنوده الحربية بالـ «الدستور التركي». يُشدد مِلفِل على أن القبطان البحري الأميركي «– وهو يُلوح ببنود

(1) مثل إنقاص حصصهم من الخبز واللحم، ودون أن يتحدث، مباشرة، مع البحارة حول ذلك. (المترجم).

(2) مِلفِل، *رِدبيرن: رحلته البحرية الأولى* (ن. ن. 1969)، المجلد الرابع: 219، 71، 263، 308، 219، 15، 18، 136، 305. وخلال رحلتهم البحرية، يخدعُ جاكسِن، البحار الشرير، بعض المهاجرات الإيرلنديات بجعلهن يصدقن أن رِيغَا يتآمر كي يبيعهن إماءً على الساحلِ البربري (المجلد الرابع [من أعماله الكاملة]: 206).

(3) مِلفِل، *السُترة البيضاء*، المجلد الخامس [من أعماله الكاملة]: 372.

الحرب في يدٍ، والسوطَ في اليد الأخرى- إنما يحاكي محمداً وهو ينشر الديانة الإسلامية Moslemism بالسيف والقرآن». يُفسر مِلفِل أن سيطرة القبطان كلارِت على **نِفَرسِنك** «ليست مَلَكِيةً monarchy محدودة... وإنما استبدادٌ يُشبه استبداد السلطان الأعظم، على نحوٍ ما.. فهو إله الشمس وربُها». يصور مِلفِل، بطريقة مماثلة، العميدَ البحري للأسطول بأكمله («إمبراطور الأرخبيل السندياني oaken ذاكَ» الذي «يهيمن على الجميع») [على أنه] «جليل ومَهيب مثل سلطان جُزُر سُوولُوو Sooloo»)، ثم يُقارن احتجابَهُ عن الآخرين بانعزال الحكومة التركية عن الشعب وَبُعدها عنه[1]. («يبقى الملوك العظماء خلف حجاب، في غالب الوقت»)، تزعم [رواية] *السترة البيضاء*، ثم تُعلل ذلك، قائلة: «قد تمكث شهراً، في القسطنطينية، ولا تلمح السلطان أبداً»[2]). يزعم مِلفِل أن هذه التراتبية الصارمة للطاعة المُطلَقة «تشبه، إلى حد بعيد، قواعد التشريفات بالباب العالي في القسطنطينية، فبعد غَسل قدمي السلطان السامي، يثأر الصدر الأعظم لنفسه من أحد الأمراء الذي يقوم، بدوره، بذات الشيء». حتى إن الثوب البحري الذي يتوجب على رجل الحرب ارتداؤه يبدو محاكاة رمزية «للسروال التركي». يصف مِلفِل نَقْر طبول [سفينة] *نِفَرسِنك* الذي يستدعي البحارة إلى الأجزاء العُلوية من الجُزء الخلفي من جانب السفينة على أنه «ساحرٌ كصوت [الأذان] الذي يجعل المسلمين المؤمنين يتركون، ساعةَ الغروب، ما في أيديهم، ويركعون متناغمين، في جميع أنحاء تركيا، صوب مكتهم المقدسة»[3].

شَعر مِلفِل بالاشمئزاز من المُصادَفة المُقلِقة لطقوس التعبُد المسيحي على مَتن سفينة حربية أميركية[4]. فجادل قائلاً إن «الحرب تجعل خير الرجال مُجَدِفين، على نحوٍ ما» وإنه «طالما وُجِدَ رجلُ الحَرب، فإنه يتوجب عليه أن يظل صورةً لِمَا هُوَ مُستبدٌ ومُتمردٌ، إلى حد بعيد، في الطبيعة الإنسانية». يُشير مِلفِل، في *السُترة البيضاء*، إلى الخيانة الهمجية للعنُف البحري عبر إعادة التسمية الإثنية لأربع سفن أميركية (والتي تشتمل على [السفينة] *كُنستِتيوشِن* [الدستور]

---

(1) مِلفِل، *السُترة البيضاء*، المُجلد الخامس [من أعماله الكاملة]: 297، 301، 23، 193.

(2) مِلفِل، *السُترة البيضاء*، المُجلد الخامس [من أعماله الكاملة]: 285.

(3) مِلفِل، *السُترة البيضاء*، المُجلد الخامس [من أعماله الكاملة]: 162؛ *رِدبيرن*، المجلد الرابع [من أعماله الكاملة]: 101؛ *السُترة البيضاء*، المجلد الخامس [من أعماله الكاملة]: 287.

(4) مِلفِل، *السُترة البيضاء*، المُجلد الخامس [من أعماله الكاملة]: 320، 208.

وَ [السفينة] *الكونغرس*): *المَلاي* Malay و*الجزائر* و*موهُوك* Mohawk[1]، و*بوكَانِير* Buccaneer[2]، وعبر تصوير الزوارق البريطانية، على نحو بَربَري، بنَعتها، في [رواية] *مَاردِي*، «مراكب قراصنة [جزيرة] دُومِينُورَا Dominora»[3]. لاحقاً، وفي [رواية] إسرائيل بوتر، استخدم مِلفِل الإحالات الإسلاموية لتحويل جون بول جونز، بطل البحرية الأميركية، إلى ثائرٍ نهابٍ، والذي (بـ«وجنته السمراء، كحبة تَمر») يتصرف كقُرصان بإصدارِ «أوامر سلطانية» وَ«إخفاء نوايا الشخصية التركية التي في داخله». يتعامل مِلفِل مع جونز على أنه رمزٌ للأمة برمتها، حين يزعم أن «أميركا هي بول جونز الأُمم، أو في طريقها إلى أن تكون [على شاكلته]، لأنها «متحضرة من الخارج ولكنها همجيةٌ حتى النخاع»[4].

لقد استخدم مِلفِل، ظاهرياً، ذلك الخطاب البلاغي الاستشراقي لتكفير أعراف الطغيان البحري الأميركي وهمجيته؛ كما يشير إدراج نعوت مثل «جليل وفخم»، و«الأعظم»، و«الفاتن»، أن [ذلك الخطاب] قد عمل، أيضاً، على تغريب سَرده، وهي استراتيجية صورت العالم الإسلامي على نحو ساحر. فإذا كان القبطان الأميركي «محاكاة ساخرة parody مُهينة» لمحمد، فقد ألمح مِلفِل إلى أن المِثَال الأصلي للنبي قد امتلك قَدراً من الكرامة الأصيلة. وتجدُ توليفةُ الرومانتيكية والقوة، هذه، مِثَالَها في كتابه التالي، حين يصور أَخْآبَ، في *مُوبِي-دِك*، حاكماً مستبداً مطلقاً [للسفينة] **بيكود** Pequod.[5] يغمر مِلفِل أَخْآب ببعض رومانتيكية

---

(1) إحدى قبائل الهنود الحمر، ويعني الاسم: شَعب/ أُمة الصُوَان. (المترجم).

(2) وتعني القرصان، في الاستخدام اللغوي الحديث. وكان الاسم يطلق على القراصنة الذين هاجموا السفن الإسبانية والفرنسية في البحر الكاريبي إبان القرن السابع عشر. ترجع التسمية Buccaneer، في أصلها، إلى الكلمة الكاريبية buccan «الوشيع الذي تُدخَّن عليه الأسماك»، حيث اشتهر أولئك القراصنة بتدخين الأسماك والخنازير البرية والسلاحف لتموين سفنهم. (المترجم).

(3) مِلفِل، *السُترة البيضاء*، المجلد الخامس [من أعماله الكاملة]: 253-4؛ مِلفِل، *مَاردِي: رحلةٌ بحرية إلى هناك* (ن. ت.، 1970)، المجلد الثالث [من أعماله الكاملة]: 469. تشارلز روبرت أندرسن، *مِلفِل وبحار الشمال* (نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، 1939)، 62.

(4) مِلفِل، *إسرائيل بوتر: سنواتُ نَفيه الخمسون* (ن. ن.، 1982)، المجلد الثامن [من أعماله الكاملة]: 56، 96-7، 120.

(5) تشير موسوعة *ويكيبيديا*، على الإنترنت، إلى أن التسمية اشتقت من اسم قبيلة Pequot ؛ وهي إحدى قبائل الهنود الحمر التي أبادها تحالفُ مستعمرات خليج ماساتشوستس وبلايماوث، بالتعاون مع قبائل هندية أخرى، في الحرب التي دارت بينهم بين 1634-1638. فالإشارة إلى قبيلة هالكة إلماحٌ إلى مصير السفينة وطاقم بحارتها في كفاحهم المشؤوم مع حُوت العَنبَر. وتجدر الإشارة إلى أن الدكتور إحسان عباس قد ترجمها: «*الباقوطة*»، وذلك في ترجمته التي أنجزها للرواية، والتي صدرت طبعتها الثانية عن مؤسسة ناصر للثقافة ببيروت سنة 1980. (ص 130). (المترجم).

الوحي المستقل للنبي [محمد] لتعظيم سلطته وزيادة التعبير عن تمرده. ومثلما هي الحال مع التقييمات التنقيحية التي أنجزها توماس كارلايل وواشنطن إيرفنغ، فإن قوة أَخْآب [هي قوةٌ] مُتوعِّدةٌ وجاذِبةٌ، على حد سواء، كلما أَهله مِلفِل ليصبح تعبيراً عظيمَ الشأن عن الثورة الرجولية ضد سلطة الله المطلقة العُظمى[1]. يغرس مِلفِل في [نَفس] أَخْآب، الذي قِيلَ إنه «غريبٌ على المسيحية»، طائفةً متنوعة واسعة من التلميحات التاريخية المتعلقة بحُكم الفَرد المطلق من أجل تعميم هذه القوة وعولمتها على حد سواء. وتُعد الإحالات العديدة إلى العالم الإسلامي من بين أكثر [هذه التلميحات] جلاءً، والتي وظفها مِلفِل بطرائق مختلفة عبر دمج العثمانيين والمغول والتتار والبدو، ناهيك عن سلسلة من أُمم مشرقِ حقبةِ ما قبل الإسلام، [في أعماله المختلفة]. أطلق خمسة أفراد من طاقم البحارة على أَخْآب اسم «المغولي العجوز»، وهي كنيةٌ نُظِرَ إليها على أنها الدلالة الرائجة لتواجده على ظهر السفينة. يدعو مِلفِل وكلاء القبطان الثلاثة «أُمراء»، ويصف رماةَ الحَرَابين harpooners «محاربي البحر المالح» ذوي «عظام حربية... كسيوف الموريسكيين الحدباء»[2]. يتجلى أثر هذه التسميات في منح أَخْآب هيئة طاغية ذي حق إلهي متمثلاً في تعقيب مِلفِل أن «التقدير الوحيد الذي انتزعه كان الطاعة المطلقة الفورية». يُنعِمُ مِلفِل على أَخْآب بمنزلة السلطان ليبرز امتياز القوة– فكلمة sultan تعني السلطة في العربية. ولكن سلطة أَخْآب هي سلطةٌ تجريبية أكثر منها جينيولوجية؛ فَـ «شهوة التَسلطُن إذ تستحوذ على فِكر» الفرد، فإنها «تتجسد في حكم مُستبد لا يُقاوَم»[3]. في الواقع، يحاكي أَخْآب الشهادتين Shahada (أو إعلان المسلمين عن إيمانهم) على نحو شرير، وذلك في إعلانه أن «لا إله إلا الله الذي يسود الأرض، ولا قبطان غير الذي يسود بيكود»[4]. ومثل المقارنات التي عُقِدَت بين جوزيف سميث ومحمد، والتي استندت إلى

(1) يكاد يتماهي دور القبطان أَخْآب مع دور أَخْآب [الوثني] الذي مَلَكَ على إسرائيل. «وَعَمِلَ أَخْآبُ بنُ عُمري الشَر في عَينَي الرب أكثر مِن جميع الذينَ قَبلَهُ» (سفر الملوك الأول، 16: 30). «وَزَادَ أَخْآبُ في العَمَلِ لإغَاظَةِ الرب إلهِ إسرائيلَ أكثرَ مِن جميعِ مُلوكِ إسرائيلَ الذينَ كانوا قَبلَهُ» (سفر الملوك الأول، 16: 33). (المترجم).

(2) مِلفِل، *موبي-دِك*، المجلد السادس [من أعماله الكاملة]: 149، 153؛ نادى سطَب Stubb أَخْآب «المغولي العجوز» مرتين (171، 432)؛ وكذلك ناده البحار الهولندي (174)، وبحار سانتياغو (177)، وآرتشي Archy (197)، والنجار (469).

(3) مِلفِل، *موبي-دِك*، المجلد السادس [من أعماله الكاملة]: 147–8.

(4) مِلفِل، *موبي-دِك*، المجلد السادس [من أعماله الكاملة]: 474. «La ilaha il Allah, Muhammad-ur-rasul-Allah» [كذا أوردها المؤلف]، والتي غالباً ما تترجم «لا إله إلا الله محمدٌ رسول الله =

الشريعة الإسلامية لتمجيد سلطة نبي المورمون، فإن مِلفِل، في هذا المقام، يُضمِنُ ملحمة أَخْآب بطولةً رومانتيكية لِفَردٍ صرح أن رؤيته الواقعية محتومة ولن تتبدل، مهما كلف الأمر. «ولكننا لا نعد محمداً صادقاً أميناً فحسب»، جادلت *ذا نورث أمِركَن رِڤيو*[1]، سنةَ 1846، «بل واحداً من أعظم مُلهِمي العالَم»[2]. يستند مِلفِل إلى التنقيحات المعاصرة لِـ [صورة] بطولة محمد العظيمة الشأن من أجل التلميح إلى المَدَيات الغامضة للسلطة التجريبية التي ادعاها أَخْآب. وحتى في أثناء بنائه لقوة أَخْآب، عبر الإسلاموية الرومانتيكية، صور مِلفِل، في وقت واحد، مهمته كغطرسة بحاجة إلى أن تُمحَق، وهي حقيقة عكست الدور التوراتي الأصلي لِأَخْآب كنبي دجالٍ قُضِي عليه لوثنيته. وتتجلى هذه المجازفة المتناقضة ظاهرياً في عبارتين متناقضتين رئيستين يصف بهما مِلفِل قبطانه: «دُونية مُطلَقة» و«الفتاك الذي لا يُقهَر»[3]. كما نقح يوهان ڤولفغانغ غوته وتوماس كارلايل التقليد البروتستانتي في الحط من قَدر محمد بإعادة تقويم قوته الشيطانية daemonic بلغة رومانتيكية قرأها مِلفِل، ومن ثم تبناها لأغراضه الخاصة حين كان يؤلف *موبي-دِك*[4].

تأمل غوته، في [كتابه] *الشعر والحقيقة*، المعضلة التي واجهها «رجل رائع ذو شيء ما إلهي في داخله» حين «حَلَ السماوي والأبدي في الجسد ذي المقاصد الدنيوية فأخضعاهُ إلى قَدَرِ الأشياء الزائلة»[5]. رسم غوته حياة محمد (والذي «لم يكُن هو قادرٌ على عَدِهِ مُخاتِلاً»)

= There Is No God but Allah, and Muhammad Is His Messenger».

(1) أول مجلة أدبية أميركية. صدرت في بوسطن العام 1815. (المترجم).

(2) «أكانَ محمدٌ دجالَ تَعصُبٍ ديني؟»، *ذا نورث أمِركَن رِڤيو*، المجلد 63 (تشرين الأول 1846): 513. لقد اطلع بعض القساوسة على إعادة التقييم هذا. أعلن القس سِي. تُشونسِي بير، قائلاً: «يقولون لي إن هذا الرجل دجالٌ. قد يكونُ كذلك: لكن دجله (إن كنتم ستجنون كثيراً على شخص أمين متعصب [لدينه]) قد فعل الكثير لعدد كبير من الناس أكثر من صِدق أية رجل آخر وُلِد في تلك القرون الاثني عشر. لقد دَكت [صرخته] «كلا والله No by alla» آلافَ الأصنام فصيرتها تُراباً. وشيدت «الله أكبر! الله أكبر! ALLA ACBAR! ALLA ACBAR!» المقدسةُ، في يَبابِ قلوب العرب، مقاماً يُعبَدُ فيه الله». «مقالة تمهيدية» [وردت] في [كتاب] جورج لِبَرد. *واشنطن وجنرالاته؛ أو، أساطير الثورة* (فيلادلفيا: جِي. بِي. زِيبَر، 1847)، ii.

(3) مِلفِل، *موبي-دِك*، المجلد السادس [من أعماله الكاملة]: 148.

(4) ميرتن إم. سِيلتس، الابن، *قراءة ملفِل* (ماديسِن: مطبعة جامعة وِسكَنسِن، 1966)، # 122، ص 163؛ # 228، ص 179.

(5) يوهان ڤولفغانغ غوته، *من حياتي: الشعر والحقيقة. الأجزاء 1-3*، ترجمة روبرت آر. هِيتنَر (نيويورك: سُوركَامب بَبلِشَرز، 1987)، 462. تتلخَص هذه المسرحية (التي لم يكتبها غوته البتة) في تحول محمد إلى [مذهب] التوحيد monotheism في الفصل الأول. وبحلول الفصل الرابع، «تصبح تعاليمُه ذريعة أكثر من كونها هدفاً في حد ذاتها، ويجب توظيف كل الوسائل المُتخيلَة [لتحقيقها] دون استثناء بعض الأعمال». ورغم ذلك، فإن غوته يرى محمداً وهو يسترد، في النهاية،

كتمثيل درامي لعملية التهديم السوقية المأساوية هذه. وبطريقة مماثلة، يُعلِي مِلفِل من شأن قوة أَخْآب الساحرة كـ «إرادة داخلية يتعذّر وصفها»، [و] «سيماء قوية، ثابتة وباطنية mystic»، [و] «الشيء المثير الذي يخصُني»، و«تلكَ، تلكَ التي تُذهِلُ على نحو باهر»[1]. ولكن هذه الطاقات تفسد حين ينحط أَخْآب فيوظف «فنوناً خارجية... رديئة ودنيئة»، مثل لصق الدبلون[2] [على الصاري الرئيس]، والقيام بحركات مسرحية على ظهر السفينة، ليحتفظ بسيطرته على طاقم البحارة. وشبيهاً بمحمد غوته، احتاج أَخْآب إلى تلك «التحصينات» التي تشكل جزءاً من دُونيته وزيفه كنبي، ولكنه يتجاهل أهميتها بِنُبل واضح[3]. وكان ذات التأكيد على رجل عظيم أفسدت غطرسته عبقريتَه قد وسم المسرحية التراجيدية التي كتبها جورج إتش. مايلز– *محمد، النبي العربي*– والتي فازت، في العام 1850، بجائزة قدرها ألف دولار وهبها الممثل إدوِن فوستر لأفضل مسرحية من فصل واحد. يعلن مايلز، في الفصل الخامس، قائلاً: «قد يبدو المرء قزماً بالنسبة إلى محمد،/ ومع ذلك فإن [محمداً] يتفوق على أنداده»[4]. وفي محاضرته الثانية من سلسلة محاضراته «*عن الأبطال، وعبادة الأبطال، والبطولي في التاريخ*»، عد توماس كارلايل محمداً «رجلاً أصيلاً». «فبينما يُسيِر الآخرون حيواتهم وفقاً للعُرفِ وما يسمعونه من أقاويلَ، قانعين بذلك»– لاحظَ كارلايل– «إلا أن هذا الرجل لَم يَقْوَ على رؤية نفسه في مرآة العُرف؛ كانَ وحيداً مع نفسه وحقيقة الأشياء»[5]. تكادُ جِدَةُ أَخْآب المُحفزة وشجاعته في الاعتقاد الراسخ الذي يتعامل كارلايل من خلاله مع محمد: «أن تكون ذات أهمية مُطلَقةٍ لا تُضاهيها أهمية كل الأشياء الأخرى». يتخيل كارلايل كفاح محمد المُوحَى إليه بكلمات شبيهة بوصف مِلفِل لحالة أَخْآب العقلية في «الخريطة»[6] حين «تكون

«مُثُله العُليا»، فتصوره هذه الحُبكة وقد أصبح عبداً لضرورة نشر حقيقته الخاصة (462–3).

(1) مِلفِل، *موبي–دِك*، المجلد السادس [من أعماله الكاملة]: 165–7.

(2) doubloon: عملة إسبانية ذهبية قديمة. (المترجم).

(3) غوته، [مسرحية] *إيغمونت* Egmont، وردت في «ملاحظات تفسيرية» لـ لُوثر إس. مانسفيلد وهاورد بي. ڤنسنت، *موبي–دِك، أو، الحوت* (نيويورك: هِندرِكس هاوس، 1951)، 678.

(4) جورج إتش. مايلز، *محمد، النبي العربي. تراجيديا في خمسة فصول* (بوسطن: فليبس، سامسن آند كومباني، 1850)، 134. يوظف مِلفِل ذات منظور الجلال عبر وصفه لنسر كاتسكِل Catskill Eagle الذي يُحوم منخفضاً في ممرات الجبال الضيقة والذي هو أعلى شأناً من أية طائر آخر فوق السهل (مِلفِل، *موبي–دِك*، المجلد السادس [من أعماله الكاملة]: 425).

(5) توماس كارلايل، *عن الأبطال، وعبادة الأبطال. والبطولي في التاريخ* (نيويورك: وايت آند ألِن، 1840)، 74.

(6) الفصل الرابع والأربعون من *موبي–دِك*. (المترجم).

كل الاحتمالات هي أقرب الأشياء إلى اليقين»:

> *أبقته <كل [الاحتمالات]> في دوامة أبدية، فلا تستريح روحه. وفي ليالي الأرق، مثلما قد يتخيل المرء، فإن روح الرجل الهائجة، التي تتقاذفها الدوامات في وسطها، سوف ترحب بأي بصيص نور يقوده إلى فك طلاسمها كما لو أنه نور حقيقي قد هبط من السماء؛ وأن أية قرار لا بُد منه، يُنعَم به عليه، سيبدو وكأنه وحي قد نزل به جبريل*(1).

يمجد مِلفِل قبطانه عبر إسلاموية أدبية بتمكين أَخْآب من الاستناد إلى قوى أساسية شبيهة بتلك التي وهبتها التنقيحات المعاصرة لمحمد. فعبر رفضه لتحذير غابريال Gabriel [جبريل] في «حكاية [السفينة] يَربعَام(2)» أنَ لا يصطاد الحوت الأبيض، فإن أَخْآب يرفض بازدراء ما كانَهُ جبريل Jibril لمحمد (جبريل الذي كان رسولَ الله لمحمد)(3). لم يكُن أحدٌ على ظهر بيكود قادراً على مجابهة قوة أَخْآب المُرعِبة حين يشن حربه المقدسة. دين أَخْآب هو الاستبداد المُحارِبُ العنيف الذي ينبعث من صميم التعصُب الديني المُتمثِل، بالنسبة إلى كثير من الغربيين، في الديانة الإسلامية. ورغم ذلك، فإن مِلفِل قد رأى نُبلاً نقياً وعالمياً في الطاقة الباسلة والجِدة الجامحة لتمرد أَخْآب ضد رياء الأعراف الأبرشية الضيقة التفكير واملاءات القَدَر الإلهي التي كانت تتحداه.

لا يوظف مِلفِل الخطاب البلاغي الإسلاموي، في *موبي-دِك*، ليضاعف من سلطة أَخْآب فحسب، وإنما ليزيد من [قدر] العظمة الغامضة لحوت العنبر الذي لا يمكن الإمساك به. يضع مِلفِل موبي دِك، على نحو رمزي، في منزلة الأعداء الرهيبين nemesis للحضارة

(1) مِلفِل، *موبي-دِك*، المجلد السادس [من أعماله الكاملة]: 200؛ كارلايل، *عن الأبطال*، 96. استحوذت سجيةُ «الجِدة الجامحة المستغرقة في الانفعالات» earnestness، هذه، على مِلفِل، لأنها كانت واحدة من مزاياه الشخصية. (تغلغلت فكرة»الجموح wildness» في كلا النصين: استخدمت ثماني مرات في *موبي-دِك* وإحدى وعشرين مرة في مقالة كارلايل المُوجزة).

(2) الفصلُ الحادي والسبعون من *موبي-دِك*. وتجدر الإشارة إلى أن يَربعَام Jereboam هو أول ملوك مملكة إسرائيل الشمالية. كانت إسرائيل قد انقسمت، بعد موت سليمان، إلى مملكتين: شمالية لِيَربعَام بنُ نَابَاطَ، أحدُ عبيد سليمان؛ وجنوبية (يَهُودا) لِرَحُبعَام بن سليمان. (المترجم).

(3) مِلفِل، *موبي-دِك*، المجلد السادس [من أعماله الكاملة]: 317.

المسيحية. يُظهِر الحوت الأبيض الذي يتر رِجل أَخْآب- وبلغة *عُطيل* التي يتبنها مِلفِل- الـ «مَكرَ الظاهري» لِـ «تُركي مُعمَم». يقارن مِلفِل بين العثور على هذا الحوت الأبيض في محيطات العالم برمته والتعرف على «مُفتِي Mufti أبيض اللحية في شوارع القسطنطينية المزدحمة»، وعندما يقوم [الحوت] بأول ظهور مَهِيب لَهُ فإنه «قصي على المياه الرائقة التي كأنها سجَادات تُركية». كما يُصوَر الحوت، ثانيةً، على نحو إسلاموي، كرمز غامض للقَدَر المشؤوم حين يفقد أَخْآبُ حياته. وعندما يرمي أَخْآب آخر حرابينه، «تلتف طيه الحبل على عنقه، ودونما أية صوت مثلما يُكمم الأتراك أفواه ضحاياهم بوتر القوس، يهوي من على ظهر القارب، من دون أن يدرك البحارة أنه قد وقع». تُلمِح هذه الإشارات الإسلامية، عند مواضع مفصلية لِنَفث الحوت في الحكاية، إلى الرنين الخاص لتوظيف مِلفِل الإسلام كدلالة على «ذلك الحقد غير المُدرَك الذي كان منذ البَدءِ، والذي يعتقد حتى المسيحيون المعاصرون خضوع نصف العوالم إلى سلطانه». ورغم أن التعددية المثيرة للأعصاب لهذه القوة المتعارضة تُجسد وثنية عالمية، فإننا رأينا كيف، ومنذ أُخروية جون كَتِن المبكرة، أن التلفيقات الأميركية المتعلقة بالمسيح الدجال قد ماثلت بين الإسلام ولَوِيَاثَان[1].

تكتسب إسلاموية مِلفِل الشريرة، في *موبي-دِك*، تطرفاً غريباً حين يشخّص فداءَ الله fedallah، الجنيَ genie الغامض، كرمز عرقي وديني للمصير المشؤوم للعنف البشري: إرث قايين الذي يستحوذ على أَخْآب، ويعكسه بدوره على الحوت. تعكس [شخصية] فداء الله[2]، «ذي البشرة الداكنة»، إقحامَ ملفِل الغريب، الذي يصعب تقبُله، للصور النمطية الاستشراقية الميلودرامية [في حكايته][3]. إن التوصيف المُركَب لفداء الله يسري في سلسلة أنواع الآسيويين الماكرين: [فهو] يُدعى بارسِيَاً (أو زارادشتياً أصولياً) ويعبدُ النار؛ يحمل اسم مسلم ويعتمر عمامة؛ يرتدي سُترة صينية سوداء ويلف شعره في ضفائر فوق رأسه، ثم

(1) مِلفِل، *موبي-دِك*، المجلد السادس [من أعماله الكاملة]: 184، 201، 548، 572، 184. وأثناء حديثه سابقاً، في *موبي-دِك*، عن عناصر الحوت الطبيعية، يصف مِلفِل لسان الحوت على أنه «سجادة من أنعم ريش ديك رومي» (المجلد السادس [من أعماله الكاملة]: 335). [وثمة توظيف إسلاموي واضح في دلالة اسم «الديك الرومي» في الإنجليزية: Turkey (المترجم)].

(2) يشير المؤلف، هنا، إلى أن معنى اسم Fedallah ، في العربية، هو: فداء الله the sacrifice of God. (المترجم).

(3) مِلفِل، *موبي-دِك*، المجلد السادس [من أعماله الكاملة]: 217. ولنقاش حول اسم فداء الله، أنظر [مقالة] دوروثي غرِدسِلُوف، «ملحوظة حول أصل [اسم] فداء الله في *موبي-دِك*»، [مجلة] *الأدب الأميركي*، العدد 27 (1956): 396-403؛ و[مقالة] مختار علي عيساني، «تسمية فداء الله في *موبي-دِك*»، [مجلة] *الأدب الأميركي*، العدد 40 (1968): 380-5.

يُقارَن، في آخر المطاف –مثل طاقم بحارته «الصُفر»– بـ «شَبِيه الذي ينسلُ، الآن وحينئذ، من المجتمعات الآسيوية، خاصةً الجزر الشرقية التي في غرب القارة». وحين يكمن المالاويون لـ بيكود بعد إبحارها عبر مضائق سُوندَا بين جاوا وسومطرة، يُطري أَخْآب على «الشياطين المُلحدين المتوحشين» لتشجيعهم إياه على التعجيل في مطاردته للحوت. يربط مِلفِل قرصنة هؤلاء «الآسيويين الأنذال» وهمجية انتقام أَخْآب الذي يستحوذ عليه، متجسدة في البحارة الأشباح الذين يحتفظ بهم سِراً على ظهر السفينة[1]. ولكن يأخذ هذا الربط مداه التام عبر «السر المكتوم» لعلاقة أَخْآب بفداء الله، الدليلِ الذي يرتبط به كما «الظل إلى جوهره». وبعد استجابته متعاطفاً مع مشاعر ستَاربَكس الإنسانية الدافئة في «السيمفونية»[2]، ينحدر أَخْآب تدريجياً إلى حالة تستحوذ فيها عليه [حالةُ] ما يسميه «سيداً ومَولىً مخادعاً محتجاً، وإمبراطوراً قاسياً عديم الرحمة»، الذي هو شيطان يتجسد في نهاية الفصل بعيني فداء الله المنعكستين وهما تنظران إلى أَخْآب من صفحة الماء. يصف مِلفِل حالته المتداخلة مع [فداء الله] «وكأنهما قُرِنَا بِنِيرٍ واحد، يقودهما طاغيةٌ خفي»، ويظلان على تلك الحال في موتهما [أيضاً] حين يغوصان معاً مربوطين إلى موبي دِك بحبال صيد الحيتان[3]. يدخر مِلفِل بعض

(1) مِلفِل، *موبي–دِك*، المجلد السادس [من أعماله الكاملة]: 217،231، 383. اشتق مِلفِل هذه الصور من الطيف المالاوي الوارد في [كتاب] دِي كوينسِي، *اعترافات آكل أفيون* (1821) ومن روايات العنت الشرق آسيوي، مثل حادثة كوَالا بَاتو التي تناولناها بالنقاش في الفصل الأول من هذا الكتاب. كما أكدت [قصة] «بينِيتُو سِيرينُو» (مِلفِل، *حكايات الساحة*، المجلد السادس [من أعماله الكاملة]: 68) و[رواية] *مَاردِي* (المجلد الثالث: 58) السُمعةَ الخطرة للشرق آسويين؛ حيث يخشى القباطنة الصعود على متن السفن البطيئة الحركة مغبة أن يكون القراصنة المالاويون كامنين في العنابر السفلية. وحتى في قصيدة *كلَارِل*، التي تتناول الأرض المقدسة، يقارن مِلفِل بين رهبان مَار سَابَا، الذين يعاينون الصحراء بحثاً عن العرب الغُزاة، وبحارة المنصة التي في أعلى الصاري الأمامي الذين يجولون البحر بأبصارهم باحثين عن «المالاوي النحيل»– الذي يصفه [مِلفِل] بالـ «عِفريت الخَطِر» (*كلارل*، 3,21,7–9).

(2) يذكر المؤلف، سهواً، أن عنوان الفصل 132 من *موبي–دِك* هو The Sympathy «التعاطُف»، والصحيح: The Symphony، السيمفونية. (المترجم).

(3) في قصيدته «المتحمس الجديد إلى الشمس»، يعزو مِلفِل الظلام الفوضوي للعالم إلى عملية تخدير من ضلال خيميائي alchemical delusion يصعد من «الترنُح العابث» لفارسي بدائي (مِلفِل، *قصائد*، 264–5). ويرمز العطار البَارسِي النحيل الذي يُقطر الزَهر إلى عِطْر الورد attar، في قصيدة «بستاني الورد»، إلى حماسةٍ مشابهة ذات خواص سِحرية necromantic (مِلفِل، *قصائد*، 343–9). وفي *كلَارِل*، يذكر رولف شُربه القهوةَ، في القسطنطينية، رفقةَ «آسيوي،/ بقَلنسُوة أستِرَاخَانية <مدينة على بحر قزوين> مَهيبةٍ يَرودُ بها «أفكاراً تنمو في الظل» (193,16,4–216). كما =

= تصور «حكاية تِيمُونِير» موريسكياً مُعمماً «ذا سِحنة سوداء... وهابياً Wahabee مُعدَماً هائماً على وجهه»، والذي يرمز إلى عراف ذي مصير مشؤوم. يجلب الموريسكي صندوقَ أذرعٍ مُسمَمة إلى ظهر السفينة سلامُ الله، فَتَحِيدُ إبرة البوصلة في العاصفة عن وجهتها، فتتحطم السفينة؛ لكن آغاث، الناجي الوحيد، يلقي باللائمة على «الأسود مساعدِ

«صفات <أَخْآب> الإنسانية» عبر إحلال قَدَر القبطان المُدخَر وجَبريته المستحوذة في الجسد الشبحي لفداء الله. يواصل مِلفِل، في أشعاره المتأخرة، رسم شخوص آسيوية كعرافين مُريبين جسد تأثيرهم الخارق للطبيعة خصومةً شريرة وبدائية[1].

إن تمثيلات مِلفِل المتنوعة للطغيان الإسلاموي في تصويره القبطان والأشكال المشوؤمة تُلمِحُ إلى الكيفية التي كان من خلالها هذا البُعد التعبيريُ مفيداً بالنسبة إلى فنه الأدبي. وظف مِلفِل صوراً نمطيةً عن أوتوقراطية المسلمين لِنقد التعسُف غير الديمقراطي للقادة الأميركيين. كما أضفى بُعداً إسلاموياً على شخوصه، كفداء الله، وحوتِه الأبيضِ، ثم، وفي مرحلة لاحقة، على الثائر السنغالي بَابُو Babo، في «بِينِيتُو سِيرِينُو»[2] (الذي يهتف من منطقة أفريقية غربية يهيمن عليها المسلمون في الغالب)؛ والتي يوظفها كتمثيلات للجَبرية المُهلِكة والمشؤومة التي تتحكم، على نحو غامض، بالأحداث داخل نُظُمه الأدبية. حتى عندما يوظف هذه التكافُؤات السلبية للمخيال الإسلاموي، فإنه يحول قوتها، رغم ذلك، إلى استبداد رومانتيكي تجسد، على نحو تام، في القبطان الأميركي أَخْآب، الذي هو مثال لقوته المتمردة ككاتبِ عوالم أدبيةٍ «شريرة».

الأَترَكَةُ: إسلاموية ملفِل المتمردة

يبرهن مثال أَخْآب على الكيفية التي وظف مِلفِل من خلالها صوراً للاستشراق الإسلامي للتعبير عما هو أبعد من الآثار السلبية للقوة المستبدة والشر الجَبري. كما تمتع مِلفِل بحرية تامة، وإعفاء من أية تبعاتٍ قد تنجم عن ذلك، عبر مَد رواة أعماله المبكرة

الشيطان» (*كلارِل*، 3,12,58–130). (لقد استوحى مِلفِل فكرة حكاية تِيمُونِير من روبرت تِييت، قبطان السفينة التي أقلت مِلفِل من سِيرَا Syra إلى القسطنطينية. يكتب مِلفِل، في دفتر يومياته، إبان زيارته لِسَالونيك، في السابع من كانون الأول لسنة 1856، قائلاً: «قَص علي القبطان، في المساء، حكايةَ كَومةٍ من أذرعٍ تؤثر على البوصلة». *يوميات* (ن. ن.، 1989)، المجلد 15 [من أعماله الكاملة]: 56).

(1) ومثلما بين فِلهِلم هَالبفَاس أن الهند (وفي نطاق آسيا الوسطى في العموم) قد وُجدَت لتضرب مثلاً على «ثيمة كسوف «النُور الطبيعي» وزواله بالخرافة والتمسُك بالطقوس ritualism، وهي ثيمة حظيت بشعبية هائلة بين مفكري حركة التنوير». هَالبفَاس، *الهند وأوروبا: مقالةٌ في الفهم* (ألباني، نيويورك: صَني برِس، 1988)، 60.

(2) رواية قصيرة (أو نوفيللا) نشرها مِلفِل، أول مرة– على نحو متسلسل– في مجلة *بَتنمز مَنثلِي* العام 1855، ثم ضمها، بعد إجراء بعض التعديلات الطفيفة عليها، إلى مجموعته القصصية: *حكايات الساحة* (1856). تتناول الحكاية ثورة عبيد على متن إحدى السفن التجارية الإسبانية في العام 1799. (المترجم).

بامتيازات استشراقية ليمنحهم فسحةَ وقتٍ لاجتراحِ هوياتهم الغريبة. إن تصويره لرواته في هيئة ملحدين إسلامويين ينتهكون الأعراف البروتستانتية قد شكل أحد العناصر الرئيسة الأخرى في عملية خلق شخوصه الأدبية. ولقد تمثلت أكثر افتراضات صوره البلاغية جُرأةً في إعلان رواي *موبي-دك* «ادعوني إسماعيل[1] Call me Ishmael» الذي أعلن انتسابه إلى فردٍ عُرِف على نطاق واسع، في القرن التاسع عشر، أنه الجَد الإبراهيمي الأعلى للعرب[2]. ففي سفر التكوين، يطرد الله، بغير عَدل، إسماعيلَ من عائلة إبراهيم ويُنكِر على ذُريتِه عَهدَ وعدِ الله لإسرائيل[3]. وحين تشفع إبراهيم في إسماعيل[4]، يعد الله أن يُكثِرَ نسلَهُ كثيراً جداً فَيَلِدون اِثنَي عشَرَ رئيساً وَأُمَةً عظيمة[5]، فإن المسيحيين قد نظروا إلى ذلك على أنه إقرارٌ إلهيٌ بوجود الإسلام. وبذلك، بقي إسماعيل مرتبطاً بجذور اللاهوت اليَهُو–مسيحي رغم نَفيِه عن الشرائع البروتستانتية التي تتعقب سلالتها عبر إسحاق، ثاني أبناء إبراهيم. إن التركيز النقدي المقصور على إسماعيل التوراتي– «الرجُلِ الوَحشِي» الذي «يَدُهُ على الكُلِ وَيَدُ الكُلِ عَلَيهِ»[6]– قد أدى إلى تجاهل المنظور الإسلاموي الذي جسده اتخاذُ مِلفِل إسماعيلَ هويةً لراوي حكايته[7]. فعبر إعلان أن إسماعيل هو المُعبر عن وجهة نظره السردية، يخول

---

(1) «ومعناهُ: مُطِيعُ اللهِ، وهُوَ الذَّبِيحُ على الصحِيح». (المترجم– نقلاً عن القاموس المحيط).

(2) كان كتابٌ حول إسماعيل والمسيحية، ألفه لويس تِشييزمَن، قد حمل– على سبيل المثال– عنوان: *إسماعيل والكنيسة؛ أو، سقوط المُحمدية* Mohammedanism (فيلادلفيا: بَاري آند مَاكمِلَن).

(3) «فَقَالَ اللهُ بَل سَارَةُ امرَأَتُكَ سَتَلِدُ لَكَ ابناً وَتُسَمِيهِ إِسحَاقَ وَأُقِيمُ عَهدِي مَعَهُ مُؤَبَداً لِنَسلِهِ مِن بَعدِهِ». سفر التكوين 17: 19. (المترجم– والنص العربي، هنا– وفي الثلاث حواش أدناه– نقلاً عن ترجمة الكتاب المقدس الصادرة عن دار المشرق ببيروت، أول أيلول 1986).

(4) «وَقَالَ إبراهيمُ للهِ لَو أنَ إِسماعِيلَ يَحيَا بَينَ يَدَيكَ». سفر التكوين 17: 18. (المترجم).

(5) «وَأَمَا إِسماعِيلُ فَقَد سَمِعتُ قَولَكَ فِيهِ وَهَاءَنَذا أُبارِكُهُ وَأُنمِيهِ وَأُكَثِرهُ جِداً جِداً وَيَلِدُ اثنَي عَشَرَ رَئِيساً وَأجعَلُهُ أُمَةً عَظِيمَةً». سفر التكوين 17: 20. (المترجم).

(6) «وَيَكُونُ رجُلاً وَحشِياً يَدُهُ على الكُلِ وَيَدُ الكُلِ عَلَيهِ وَأَمَامَ جميع إِخوَتِهِ يَسكُنُ». سفر التكوين 16: 12. (المترجم).

(7) مِلفِل، *كَلارِل*، 44.27.2؛ 90.23.2. وكان عددٌ من شخوص مِلفَل قد حملوا ملامح إسماعيل [وقَدَره] وأن صورة العون الأمومي الذي أسبغته هاجر على طفلها كانت، بالنسبة إلى مِلفِل، صورةً رمزية لِملاذٍ في عالم لا يرحم. انظر *رَدبيرن*، المجلد الرابع [من أعماله الكاملة]: 62؛ [رواية] *بيير: أو. الالتباسات* (ن. ن.، 1971)، المجلد السابع: 89؛ [رواية] *إسرائيل بوتر* (حيث يضع ادعاء بوتر أن «يَدَ الكلِ عَلَيهِ» حَداً لكذبة اسمه: إسرائيل. المجلد الثامن: 138؛ *كَلارِل* (189,10,4)؛ مَاردِي، المجلد الخامس: 40؛ *المُحتال: حفلاته التنكُرية* (ن. ن، 1984)، المجلد العاشر: 138؛ وَ [قصة] «المعبدان»، ضمن *حكايات الساحة*، حيث يعكس مِلفِل عَهد الله عبر تصوير لوحة زيتية لمريم العذراء والمسيح في كنيسة خالية على أنهما «هاجر الحقيقية وابنها إسماعيل» (المجلد التاسع: 308).

مِلفِل نفسه حقَ نقد الحضارة المسيحية وفقاً لموقف كان– على الرغم من أنه توراتي– منحازاً إلى [مواقف] خصوم المسيحية التقليديين، وهو موقف استطاع، من خلاله، الحديث بالقوة المشاكسة التي لِلَامُنتَم مُكرس. ففي رسالة بُولُس إلى أهل غَلَاطِيَةَ (4: 23) يُوصَفُ إسماعيل بـ «ابن الجَارِيَةِ» الذي «وُلِدَ حَسَبَ الجَسَدِ»[1]؛ [ولكن] إسماعيل مِلفِل يصرخُ مُجيباً: «ومَن ليسَ عبداً؟». تمثلت قوة إسماعيل في حقيقة أنه يحل محلَ فداء الله رامياً لسهام أَخْآب في ثالث أيام المطاردة، رامزةً إلى مواجهة أكثر أمناً مع القدر، حين كان حبل السهم الذي رماه إسماعيل هو الذي قتل أَخْآب. وعبر السماح لإسماعيل أن يكون الناجي الوحيد من أحداث الكتاب، يتخلى مِلفِل عن السلطة برمتها إلى وجهة النظر التي يتبناها، ومن ثَمَ يُقاضي بصفاقة الطبيعةَ المغلقة للتفوُق المسيحي عبر وصف عهد الله بطريقة ديمقراطية، وإنسانوية أكثر انفتاحاً، تشمل [إسماعيل] المنبوذ أيضاً. يُوحد كتاب مِلفِل عن إسماعيل كُلاً من المُترِدِ المُلحدِ والعبدِ الخانعِ في بؤرة سرده، ومن ثَمَ في المعيارِ القومي بسبب الأهمية التي حظيت بها *موبي–دِك*، في الأدب الأميركي، في مرحلة لاحقة[2].

وتعيد مشاركة إسماعيل لِكوِيكوِغ Queequeg شعائرَهُ [الدينية] تمثيلَ موقفه كمنبوذ من عهد إسرائيل، داخل العالم الأدبي لِـ*موبي–دِك*. ورغم أن رحابة صدر كوِيكوِغ الدائمة تجاه الآخرين تُدخله في منزلة المسيحي في أفعاله، فإن مِلفِل يَسِمُ سلوك كوِيكوِغ الديني، على نحو تهكمي، بصفاتِ إلحادِ مختلفة تشتمل على التلميحات الإسلاموية. يُصوِر كوِيكوِغ

(1) «لكِنِ الذي مِنَ الجَارِيَةِ وُلِدَ حَسَبَ الجَسَدِ، وَأَمَا الذِي مِنَ الحُرةِ فَبالمَوعِدِ». رسالةُ بُولُسَ الرسُولِ إِلَى أهلِ غَلاطِيَةَ، 4: 23. (المترجم– والنصُ العربي نقلاً عن ترجمة الكتاب المقدس الصادرة عن دار الكتاب المقدس بمصر سنة 2001).

(2) مِلفِل، *موبي–دِك*، المجلد السادس [من أعماله الكاملة]: 6. كما يُشبه إسماعيل القرآني إسماعيلَ مِلفِل في توقه إلى الماء. وفيما هو مُتَقَاذَفٌ، قَلِقَاً، على رمل الصحراء الحار، يكتشف إسماعيل نبع زمزم. مكنت هذه البئر، التي تُعد مقدسة عند الحجاج المسلمين، إسماعيلَ من الاستقرار في الجزيرة العربية ليكون أب العرب. [إضافة: لَم يأتِ القرآن على ذِكرِ قصة زمزم. ولا أصل لِلَفظِ الرواية التي يُوردها المُؤلف، أعلاه، لاكتشاف إسماعيل لزمزم. يروي ابن عباس، في *صحيح البخاري* (3113)، عن أصل زمزم، فيقول: «جَاءَ إِبرَاهِيمُ بهاجر وَبِابنِهَا إِسمَاعِيلَ وَهِيَ تُرضِعُهُ حَتى وَضَعَهُمَا عِندَ البَيتِ عِندَ دَوحَةٍ فَوقَ زَمزَمَ فِي أَعلَى المَسجِدِ وَلَيسَ بِمَكةَ يَومَئِذٍ أَحَدٌ وَلَيسَ بِهَا مَاءٌ فَوَضَعَهُمَا هُنَالِكَ وَوَضَعَ عِندَهُمَا جِرَابًا فِيهِ تَمرٌ وَسِقَاءً فِيهِ مَاءٌ [...] وَجَعَلَت أُمُ إِسمَاعِيلَ تُرضِعُ إِسمَاعِيلَ وَتَشرَبُ مِن ذَلِكَ المَاءِ حَتى إِذَا نَفِدَ مَا فِي السقَاءِ عَطِشَت وَعَطِشَ ابنُهَا وَجَعَلَت تَنظُرُ إِلَيهِ يَتَلَوَى أَو قَالَ يَتَلَبَطُ [...] فَإِذَا هِيَ بِالمَلَكِ عِندَ مَوضِعِ زَمزَمَ فَبَحَثَ بِعَقِبِهِ أَو قَالَ بِجَنَاحِهِ حَتى ظَهَرَ المَاءُ فَجَعَلَت تُحَوِضُهُ وَتَقُولُ بِيَدِهَا هَكَذَا وَجَعَلَت تَغرِفُ مِنَ المَاءِ فِي سِقَائِهَا وَهُوَ يَفُورُ بَعدَ مَا تَغرِفُ..».. (المترجم).].

وهو يتوضأ، وَ«يُسَلِمُ salaaming» أثناء صلاتَي المغرب والعشاء[1]، وفي فصل يحمل ذات الاسم، يصوم شهر «رمضان». وعبر وَسم سلوك كويكوِغ بدلالات إسلامية، يُجِلُ مِلفِل أفعال «الهمجي»، رغمَ أنه يعيد إضفاء طابع وثني على طقوس رمضان، شهر الصيام المقدس عند المسلمين، عبر قَصْرِه على سَكتَةٍ غَشيَتهُ[2] في يوم قضاه رفقة ما يُعَد، في الإسلام، وثنيةً فاسدة: وثن خشبي[3]. وتزداد حِدة هجوم مِلفِل اللاذع على الشعائر التي تقتصر على فئة من دون غيرها، عبر تَورِيَتِهِ الثلاثية triple punning حول كويكوِغ الذي «يصوم وهو مقرفص على فخذيه»[4]. وعبر انسياقه الساخر لإرضاء الرغبات الوضيعة للأهواء التقليدية المتحاملة على الإسلام، يهجو مِلفِل مقصورية الشعائر ذاتها على أساس أنها جوهر الإيمان الديني، والذي هو المُكون الأساس الذي يشعر مِلفِل، على نحو جدلي، أنه يُفرق أتباع «الأَبرشانية [البروتستانتية] الأولى، العظيمة الأبدية، لهذا العالم المُتعبِد برمته». يبرهن هذا المثال على تعدد استعمالات مِلفِل في توظيف الأعراف الإسلاموية– التي هي، في حد ذاتها، أحد عناصر الطقوس الأدبية الغربية– كوسيلة للتعبير عن تبصُره التهكمي ونقده «الشرير» على حد سواء[5].

إن استقصاء المواقف الإسلاموية المتطورة لرواة مِلفِل، في الكتب التي سبقت *مُوبِي-دِك*، ليُلقي الضوء على قراره انتحالَ هوية إسماعيل في الكلمات الأولى من «تباشير»[6]. ففي أول روايتين كتبهما وتدور أحداثهما في جزر البولينيز، فإن تُومُو، وآنَ يُقر تماماً بمنزلته كمتمرد، يتحول مِن «تَايِبِي» إلى «أُومُو»، مُتسكعِ الشواطئ الذي هو إسماعيلُ المِثَال. تحدث لحظة

(1) صلواته المسائية «evening prayers» في الأصل. (المترجم).

(2) إشارة إلى اعتقاد إسماعيل أن سَكتة قد غشيت كَويكوِغ، جراء الصوم، لما ناده، من وراء باب الغرفة، ولم يُجِب. انظر الفصل 17 من *مُوبِي-دِك* (المترجم).

(3) إشارة إلى يُوجُو Yojo (الوثن الذي يعبده كويكوِغ) والذي كان يحمله فوق رأسه، وهو صائمٌ، آن كسر إسماعيل باب غرفته عليه. أنظر المرجع السابق (المترجم).

(4) ويقصد بهذه التورية (أو التلاعب اللفظي) أن لفظة hams (والتي تعني باطن الفخذ– أو الأرداف– في سياق عبارة «صائم وهو مقرفص على فخذيه») هي إشارة مبطنة إلى معنى ham الآخر: فخذ الخنزير، أو قطعة من لحمه. ثم يواصل المؤلف كلامه قائلاً: «وهذا النوع من اللحم مُحرمٌ على المسلمين المؤمنين حتى ولو كان الأكل مباحاً أثناء صوم [رمضان]. (المترجم).

(5) مِلفِل، *مُوبِي-دِك*، المجلد السادس [من أعماله الكاملة]: 52، 84، 88؛ رسالةُ مِلفِل إلى نَاثَانييل هُوثُورن، تشرين الثاني 1851، *مراسلات* (ن. ن.، 1993)، المجلد 14: 212.

(6) عنوان الفصل الأول من *مُوبِي-دِك*. (المترجم).

التحوُل، هذا، حين تُصوِر مصادفةُ الراوي لعائلة تبشيرية بُعدَهُ عن المجتمع المتحضر. مرتدياً عِمةً وعباءة «فضفاضة»، على نحو غريب، يصدم أُومُو «الأجنبيات الفاضلات» في شرفتهن بخطابه المختلِف المهذّب («عِمتُنَ مساءً، أيتها السيدات، ثمة نسيمٌ بهيجٌ يهبُ من البحر أيتها السيدات»). إن الإسلاموية الماكرة التي انتهجها مِلفِل بتصوير راوي حكايته بعمامة وثوب [فضفاض] قد زودته برخصة نقدية لتبويخ! الأعمال الفظة التي تتم باسم المسيحية في البحار الجنوبية، ولاستثمار غرابته المتمردة لدى قُرائه أيضاً. يعيد مِلفِل توجيه نقده ضد منتقديه حين يصف أطفال المُبشِرين بـ «الغرباء البائسين» ويصف نساءهم بـ «مجموعة من قلنسوات حريرية وشمسيات صغيرة خفيفة»[1].

ولقد تعمقت عتبة الشعور[2] الحرجة لهوية أُومُو الإسلاموية بالأسماء التي ارتحل بها إبان رحلاته البحرية رفقةَ الدكتور لُونغ غُوست [الشبح الطويل]، والذي هو نفسه يحمل كُنية غامضة. فأثناء تسكعه في الجزر التاهيتية يتقنع أُومُو، على نحو مُضلِل، في هيئة بُولس، لكن لُونغ غُوست (الذي يتظاهر أنه بُطرس) يطلق عليه لقب «باشا تتقدمه رايةٌ بِذَيلي حصان[3]»[4]. وهنا ينسج مِلفِل خيوط حكايتين معاً. يمنح أُومُو مظهراً مسيحياً خارجياً ولكنه يكشف،

(1) مِلفِل، *أُومُو: حكايةُ رحلات في البحار الجنوبية* (ن. ن.، 1968)، المجلد الثاني: 166–7. ونعثر على أمثلة أخرى لمحاكة مِلفِل الإسلاموية المتعلقة بالأزياء النسائية في إضفائه بُعداً استشراقياً على جزيرة بِمِني Pimminee، في *ماردي*، [فينعتها بـ] «البيجُوم Begum» [السيدة المسلمة رفيعة المقام] المُضحِكة»، [ويتحدث عن] «حفلتها التنكرية المضجرة» (398–413) وفي مقارنته قطيع حيتان بالحريم العثماني وبموكب من المُتأنِقين في فصل «مدارس ونُظارها» من *موبي–دِك* (391–4).

(2) Liminality: تلك الحالة المختلطة التي يكتنفها الغموض والوضوح معاً فيتبدد إحساس المرء بهويته/ذاته على نحو يجعله عاجزاً، إلى حد ما، عن معرفة ذاته الحقيقية. (المترجم).

(3) كانت مراتب الباشاوات، في العهد العثماني، تنقسم إلى ثلاث مراتب تبعاً لعدد ذيول الأحصنة التي كانت ترفع على راياتهم التي ترمز الى السلطة العسكرية الممنوحة لهم؛ فهي إما بذيل واحد أو ذيلين أو ثلاثة ذيول. وكانت راية السلطان (القائد الأعلى) هي فقط التي تحمل أربعة ذيول. (المترجم).

(4) مِلفِل، *أُومُو*، المجلد الثاني [من أعماله الكاملة]: 236، 283. تتحدث رسائل المصطفى رَبُ الدُب قِلِي خَان الواردة في أوراق *سَالَمَاغُوندِي* Salmagundi، التي تناولناها بالنقاش في الفصل الأول، عن «باشا تتقدمه رايةٌ بذيلي حصان». *سَالَمَاغُوندِي. الأعمال الكاملة لواشنطن إيرفنغ*، تحرير بروس آي. غرَانغر ومارثا هَارتزُغ، المجلد السادس (بوسطن: توَاين، 1977)، 123. ولمناقشة حول هذه الدلالة في سياق النزاعات البربرية، انظر [مقالة] وَارِن إس. وُوكَر، «الأتراك الذين تتقدمهم رايات بذيلي حصان أو بثلاثة ذيول Two-and-Three-Tailed Turks»، [مجلة] *الأدب الأميركي*، العدد 53 (تشرين الثاني 1981)، 477–8. وكانت [رواية تحمل اسم] *باشا الحكايات الكثيرة* A Pacha of Many Tales كتبها فريدريك مَاريَاط، وهو مؤلف قصص بحرية قرأ مِلفِل أعماله، قد نشرتها دار إي. إل. كاري آند هَنت في فيلادلفيا سنة 1834. [إضافة: نلاحظ مدى التناغم اللفظي بين Tales (الحكايات) وTails (الذّيول) – المترجم].

بحذق ومهارة، عن طبيعته المتصعلكة بإضفاء بُعد استشراقي على راوي [حكايته] حين يمنحه لقباً عسكرياً إسلامياً. وبسبب الضغوط التي مارسها عليه مُحررو [كتبه] ليُهذّب دلالاته النقدية المتعلقة بالمبشرين في [رواية] *تايبي*، فإن هذه الموضعة الإسلاموية قد مكنته من شن هجوم أكثر براعة وانتهاكاً[1]. يعتمر أومُو، في معظم أحداث الكتاب، عِمته «المشرقية» المصنوعة من قميصٍ قُطني (كَالِيكُو) يتدلى كُماهُ وراء ظهره (فيُكونان ذيلين بذلك)، كما يشير مِلفِل، مرتين، إلى أحد شخوصه البَدو [وهو] «جالس <في هيئة> تركي». وحتى عندما يتدع أومُو قبعة جديدة، فإن آرفرِيتِي تُطرزها له بـ «بحزام من شريط لامع؛ يتقاطر طرفاه الطويلان خلفها، كما أزياء البحارة، حتى تحفظ [لَهُ] اللقب الذي أسبغه عليه لُونغ غُوست»[2].

يعود مِلفِل (عبر تصوير العلاقة العفوية بين لُونغ غُوست و«الباشا الذي تتقدمه راية بذيلي حصان») إلى سرديات رحلات الشرق الأدنى الرائجة كمثال أدبي لتأكيد هويته العالمية أمام قُرائه. حتى إنهما يقطعان شاطئاً في حَرٍ أصيلٍ يُسميه الراوي «الصحراء Sahara، أو الصحراء desert المُلتهِبة»[3]. غالباً ما يستند مِلفِل إلى غرائبية الصحراء ليستحضر لقاءات في البحر وعلى الشاطئ. ففي *ردبيرن*، يُصوَر قبطانان يعبران الأطلنطي كما لو أنهما «يعبران، بلامبالاة، كفارسين عربيين يبادران بعضهما بالكلام ذات نزهةٍ في الصحراء». يُقارَن حوض سفن لِفَربُول، في ذلك الكتاب، بـ «خَانٍ مَهيب» حيث «كل سفينة... مستعمرةٌ عائمةٌ للقبلية التي تنتمي إليها». وفي محاولة لإقناع القبطان كلَارِت بضرورة قضاء إجازة في رِيُو، يقارن جاك تشيز، في *السُترة البيضاء*، طاقم البحارة بـ «جمال ظامئة في الصحراء» تطلب الماء والكلأ في واحة عقب ترحال في «البحر– الصحراء»[4]. كما وُصِفت قطعان الحيتان، في *مُوبِي–دِك*، مرتين كَـ «قوافل» و«أفيلة» و«جمال عربية [وحيدة السنام]»، وغالباً ما وُصِفَ الزورق الذي يُقِل تَاجِي ورفاقه المِهذارين عبر *مَارِدِي* بالفيل ذي «الهودج ذي الظُلَةِ»[5].

(1) يجادل جون سامسن في [مقالته] «تدنيسُ المقدَس: *أومُو* مِلفِل والسرديات التبشيرية»، أن أومُو ولُونغ غُوست يلعبان دور المُبشرَين المُرتحلين التهكُميين المُدنسين [لكل مُقدَس]. [مجلة] *الأدب الأميركي*، العدد 56 (كانون الأول 1984): 496–509.

(2) مِلفِل، *أومُو*، المجلد الثاني [من أعماله الكاملة]: 225، 257، 282–3. يُشبه اسم آرفرِيتِي Arfretee [لفظة] اسم العفاريت afreets، الذين هم الجن في الميثولوجيا العربية.

(3) مِلفِل، *أومُو*، المجلد الثاني [من أعماله الكاملة]: 276.

(4) مِلفِل، *ردبيرن*، المجلد الرابع: 76، 165؛ مِلفِل، *السُترة البيضاء*، المجلد الخامس: 214.

(5) مِلفِل، *مُوبِي–دِك*، المجلد السادس [من أعماله الكاملة]: 382، 461، 224، 537، 386؛ مِلفِل، *مَارِدِي*، المجلد الرابع:

يستخدم مِلفِل هذه الموضوعة الإسلامية لتأويل غرائبية التجربة البحرية إلى قُرائه. فعبر تخيُّل حياة البحار كتجربةِ اختلافٍ مشرقي، تُقوِضُ سرابيةُ مِلفِل الأدبية، على نحو تهكُمي، ثباتَ الهويات التقليدية التي على اليابسة واستقرارها. ويتبدى ذلك الخطاب البلاغي الإسلاموي الذي كان أكثر من كونه وظيفةً زُخرفية، في [رواية] *أومُو*، حين يسمي مِلفِل مجازفة بحاره الهارب «الهجرة Hegira، أو الفرار». ويعد هذا الفصل فصلاً حاسماً لأنه يُظهِر اللحظة الرمزية (كما كانت بالنسبة إلى محمد) عندما يُطرَد أُومُو وَلُونغ غُوست من اليابسة من قِبَل أبناء جنسهم بسبب التحدي الذي يفرضه تسكعهم. تُعيد هجرة البحارة، بشكل أساسي، تشكيل إخلاصهم وإحساسهم بالوقت على حد سواء. وتصبح اللحظة مِحكّاً أشار إلى ثلاثة أزمنة أخرى في مجرى السرد لضبط مسار ترحالهم. يحلم أُومُو أن يصبح باشا بسعيه إلى الحصول على «منصب ملازم أول» في بلاط ملكة بُومَارِي Pomare التي تحشد الدعم ضد دخول الغربيين إلى الساحل الغربي المعزول مِن Imeeo.[1] ومرة أخرى توفر المَوضَعَةُ الإسلاموية التي يمارسها مِلفِل أرضيةً يصوب من خلالها هِيرمَن مِلفِل نقده المُقنَع ضد التفوُق المُتبجِح للمُبشِرين المسيحيين والإمبرياليين الغربيين.

يقص مِلفِل، في *أومُو*، حكاية ستة قراصنة يجلبون مركباً شراعياً حتى يرفعوا عليه «رايتهم الخاصة» ويبحروا كي يعثروا على الجزيرة التي «سمعوا عنها حكايات ذهبية غريبة». وفيما كادت رحلتهم تنتهي بكارثة نتيجة سُكرهم، إلا أن مِلفِل يصورهم متمردينَ بلا هموم يغنون عن «الإبحار/ عند ساحل *بَارَبَارِي* Barbaree»[2]. في كتابه التالي، *مَاردِي: رحلةٌ إلى هناك*، يشرع مِلفِل في رحلةٍ تُصوِر الهروب المجازف ذاته وإن بصورة مُحتمَلٌ حدوثها على نحو أقل. يقابل راوي *مَاردِي* القبطان المسؤول عن انحراف الشراع في السفينة *آركتورَين* لكي يغادر السفينه إن استطاع برمي نفسه في وسط المحيط. إن الإسلاموية فعل مركزي بالنسبة إلى محاولة مِلفِل تأسيس السلطة المركزية لراوي حكايته بعد أن قرر إلقاء نفسه من على ظهر السفينة. تتراوح تلك اللحظات بين مقارنة صعوبة [لحظة] سرقة قارب صيد الحيتان الذي في المدخل مع تلك التي لِـ «انكشاري يافع يندفع راكضاً، مع إحدى السلطانات، خارج

.199

(1) مِلفِل، *أومُو*، المجلد الثاني: 245، 252، 271، 307، 248.

(2) في إشارة مبطنة إلى الساحل البربري Barbary. (المترجم).

جناح حريم السلطان الأعظم» ووصفه لجلوس الراوي وصديقه الحميم أمام «صندوق الخبز الخشبي» الذي وجداه على متن سفينة مهجورة أنه شبيه [بجلوس] «السلطان الأعظم ووزيره مصطفى أمام ڤيينا Vienna»[1]. ومع ذلك، فإن سلطة مِلفِل المشرقية لا تترسخ تماماً، على امتداد خمسين فصلاً، حتى يتخذ راوي *مَاردِي* اسم تَاجِي. وفي خطوة تجميلية ترمز إلى توسع الحكاية في الاستعارة الرومانتيكية، يُقدِمُ الراوي على «تحسين [زِيه] بطريقة لافتة للنظر» بـ «جعله مشرقياً متهدلاً بحرية» إلى درجة إعلانه، قائلاً: «إنني أُشبه أميراً ما»، وهو لقب شرفي آخر يشير إلى آمِرٍ عسكري متحدر من [سلالة] محمد (ومن جذر الكلمة الإنجليزية «أدميرال»)[2]. وبابتداعه لشخصية تَاجِي، نصف الإله الأبيض، يُمجد مِلفِلُ سلطته الرومانيكية، ثانيةً، عبر عمليةٍ من إلماحٍ إسلاموي. يبدو أن اسم تَاجِي مُشتقٌ، على نحو واضح، من الكلمة العربية تَاج crown، «الأمرَ الذي يفترض»، وفقاً لِدُوروثي مِتلِتسكِي فنكِلستَاين، «أنه كان جزءاً أساسياً من الطقس البَدئي الذي يمارسه المتصوف، وهو يدل على هجره الشهوات الجسدية وتكريس نفسه لله تماماً»[3]. إن بحث تَاجِي المهووس عن يِللا Yillah، العذراء البيضاء الصعبة المنال، في الجُزُر المجازية لِـ*مَاردِي* (والتي تعني الرجُولة بالفارسية) يسبق مطاردة أَخْآب الاستحواذية للحوت الأبيض. غير أن تَاجِي، الذي قُذِف، مرة أخرى، في نهاية القصة، وسطَ «المحيط الهادئ الرحب»، هو جواب آفاقٍ أكثر تمرداً من أُومُو: «فَلأكُن، حينئذٍ، جواب الآفاق الذي لا يعود أبداً!» يصرخُ، جَذِلاً، بصوتٍ (سابق على صوت [صرخة] إسماعيل التي لم يأت بعد) هو الحضور الدنيوي الوحيد الذي نجا من أحداث الكتاب، طالما أن [السفينة]*آركتُورَين* وبحارتها- مثل [السفينة] بيكود- محكومون بالهلاك[4].

(1) مِلفِل، *أُومُو*، المجلد الثاني [من أعماله الكاملة]: 291–2؛ مَاردِي، المجلد الثالث: 20، 64.

(2) مِلفِل، *مَاردِي*، المجلد الثالث [من أعماله الكاملة]: 127.

(3) فِنكِلستَاين، *أورِيَانْدا مِلفِل*، 200.

(4) مِلفِل، *مَاردِي*، المجلد الثالث: 654.

التَشَوُقَاتُ الشركسية:

إضفاءُ ملفِل بُعداً استشراقياً على حواء

كان خيار مِلفِل إضفاء بُعدٍ مشرقي على إسراف قباطنة سفنه قد فوّضه صوتاً نقدياً كان قادراً على تحويل الأعراف الأدبية إلى طاقات إبداعية. فعبر إسباغ المفردات [الإكسِسوارات] الإسلاموية على رواة حكاياته، كان مِلفِل قادراً، أيضاً، على التعبير عن الحرية المُنتهكة والمدى العالمي الرحب لسلطته الأدبية. وكان الخيط الإسلاموي الرئيس الثالث في نَول مِلفِل هو صورة جنة المسلمين كعالمِ حُبٍ مُتمردٍ أباح وصالاً أبدياً مع إناث جميلات يُعرفن بالحُورِ العِين والبَارِيَات. لقد ابتدع مِلفِل، بمخيلته القَصصية، أمثلةً أُنثويةً مكنه جمالُهن الغريب من التلذُذ بالروح ethos [1] الطبيعية للرغبة [الجنسية] من دون أن يكون ناشرو أعماله، أو قُراؤه، رقباء على أفكاره. الحُور العِين عذراوات يُجزَى بهن المؤمنون في الجنة [التي يعد بها] الإسلام. كما وصف القرآنُ «الرفيقات ذوات العيون الجميلة الواسعة المُشرِقة»[2]، فقال: «مُتَكِئِين عَلَى رَفرَفٍ خُضْرٍ وَعَبقَرِي حِسَانٍ[3]»[4]. عَد مسيحيون كثر- كبعض المجادلين المناهضين للمورمونية المذكورين في الفصل الرابع- الاستعارة القرآنية كدليل على الخداع بوعود الجزاء الحِسي، لكن الغربيين المجازفين، من أمثال مِلفِل (الذي كتب إلى هُوثُورن رافضاً الإيمان بِـ «جنةِ الاعتدال Temperance Heaven»[5]) كانوا مفتونين بالرؤية الرومانتيكية للاكتمال

(1) لفظة يونانية، وهي في معناها الأصلي، «بالنسبة إلى اليونانيين القدماء والمحدثين، حالة الوجود/الكينونة، والأصل الباطني، والروح، والعقل، والجوهر الأصلي، التي تُكون الإنسان أو الحيوان». (المترجم).

(2) يستخدم المؤلف، هنا، وصف الحُور العِين كما أوردتها الترجمة الإنجليزية للآية الرابعة والخمسين من سورة الدخان في صياغة الهندي عبدالله يوسف علي. يصوغ علي «كَذَٰلِكَ وَزَوَجنَاهُم بِحُورٍ عِينٍ» على هاته الشاكلة « So; and We shall join them to Companions with beautiful, big, and lustrous eyes». وهي، في اعتقادنا، ترجمة تفسيرية لا ترتقي إلى معنى الحَوَر: «أن يَشتَدَ بياضُ بياضِ العَينِ وسَوادُ سَوادِها، وتَستَديرَ حَدَقَتُها، وتَرِقَ جُفونُها، ويَبيَضَ ما حَوالَيها، أو شدَةُ بياضِها وسوادِها، في بَياضِ الجَسَدِ، أو اسوِدادُ العَينِ كُلِها مِثلَ الظِباءِ»؛ ولا إلى معنى عَينَاء: «العظيمة العين من النساء، التي جمعت عينها صفات الحسن والملاحة». (المترجم).

(3) لا ينسحب معنى الآية على الحُور العِين، وإنما على أهل الجنة من المؤمنين. (المترجم).

(4) القرآن، ترجمة عبدالله يوسف علي، «سورة الدخان»، 44: 54؛ «سورة الرحمن»، 55: 76 (وانظر أيضاً [السورة] 52: 20 و[السورة] 56: 22).

(5) [رسالةٌ] من مِلفِل إلى نَاثَانييل هُوثُورن، حزيران 1851، *مراسلات*، المجلد 14 [من أعماله الكاملة]: 189-90. [إضافة: هي إشارة إلى عدم إيمان مِلفِل بالاعتدال في معاقرة الخمر، إذ تمنى: في رسالته تلك، لقاء هُوثُورن في زاوية جنة ما ولا شيء معهما سوى سلة من زجاجات الشمبانيا. (المترجم)].

الغني ناظرين إلى مسراته المُشتَشرقة على أنها عودة إلى جنة عَدنٍ قبل هبوط آدم وحواء منها. يعبر مِلفِل، في لحظات مختلفة من كتاباته، عن إعجابه بالنبي محمد لِزُهده وتقشُفه في أوقات راحته البطريركية ولانجذابه إلى العطور[1]. عاشت البَارياتُ– وفقاً لمقالة نشرت في [مجلة] ***العالَم الأدبي*** سنة 1847– في بيريستان Peristan [أرض البَاريات] الواقعة في منطقة القوقاز التي أقيمت– على نحو مَفاهيمي– فوق جنةِ عَدن. تحيا هذه الجِنيات على رحيق الأزهار، و«يُصوَرن، على نحو مثالي، كتجسيد للحُب في أقصى درجاته سُمُواً ونقاءً»[2].

وكانت رؤية إسلاموية مشابهة قد استحوذت على إدغار ألآن بُو في محاولاته الأَرَابِسكِية arabesque للتصريح عن الشغف الوثني للحُب الدنيوي. كما أن عدداً من جميلات بُو السماويات– مثل لِيجيَا وإليانورا، والوجه في [قصة] ***البورتريه البيضوي***– مُصورات، على نحو روحاني، كحور عِين، «مخلوقات إما من الأرض أو مما هو أبعد منها» تجلب نظراتهن الفاتنة العطر من المَباخِر السماوية للسَرَافِيم[3]. إن فكرة بُو عن الفردوس في قصيدتيه الإسلامويتين «إسرافيل» و«الأعراف Al-Aaraaf» مصورة «كجناتٍ... مِن نظراتِ حُور عِين».

عالَمُك ليس غُثاء عالمنا،
فلا يزال كل الجمال– وكل الأزهار
التي تُرضِي حُبنا، أو تُزيِّن تَعريشاتنا
في حدائق حُلمية، حيث تستلقي
عذراوات حالمات طيلة النهار،
والرياح الفضية لبلاد الشركس

(1) مِلفِل، *السُترة البيضاء*، المجلد الخامس: 268؛ مِلفِل، بيير، المجلد السابع: 94. وفي مراجعة لأحد الكتب، يُعقب مِلفِل على «الروح البهيجة لمحمد... الذي يعد المؤمنين بالحور العِين» (مِلفِل، *حكايات الساحة*، المجلد التاسع: 236). وفي مَاردي، يحلم الشاعر بُوتَارغُو– وعبر «تخيُلات بهيجة» في قصائده– «أن رِعشة قد اعترته لرؤية الحوريات المباركات في الجنة» (المجلد الخامس: 396).

(2) إس. بي. إتش.، «عن ميثولوجيا *الليالي العربية* وخرافاتها، وحكاياتٍ مشرقية أخرى»، [مجلة] ***العالم الأدبي***، العدد 59 (18 آذار 1847): 12–4. ولقد أدت حكاية «الفردوس والباريات» التي قَصها توماس مور في [قصيدته] الرائجة لَالَه رَخ (1817) إلى شيوع ربط الباريات بالجنة. أنظر [كتاب] فِنكِلستَاين، *أوريَانْدَا مِلفِل*. [لَالَه رَخ Lalla Rookh (أو Lala-Rukh) هي ابنة الإمبراطور المغولي أورَنغزيب، ويعني اسمها: ذات الوجنتين الخُزاميتين. (المترجم)].

(3) لمزيد حول السرافيم، أنظر سفر إشَعياء 6: 2. (المترجم).

تذوي على أرائكَ بنفسجية(1).

ومثلما فعل بُو، فإن التعليم المبكر الذي تلقاه مِلفِل في الأدب الكلاسيكي والرومانتيكي قد زوده بالذّخيرة الكافية لتسليط الضوء على تشوقاته، وتحويلها إلى رؤىً من نساء مُصورات على نحو مُستشرَق. ويتضح ذلك في الصور البايرونية Byronic الواردة في «شذرات من منضدة للكتابة»، وهو العمل الأول الذي نشره، سنة 1839، وهو لا يزال في سن المراهقة. يَسعَدُ راوي «الشذرة الأولى» بِـ «رؤى جَذِلةٍ» لفتنة جمال الأنثى (حيث لِإحداهن «بعض لون الشركسيات الوردي») تنقله إلى «أرض الأحلام، حيث تكمن أشد التصوُرات روعةً مُجسدةً لِأكثر التخيُلات جموحاً. يستحيل راوي مِلفِل، على نحو مشبوب العاطفة، إلى تركي طوع بنان رؤية حسية أكثر من تلك التي توفرها الجنة المسيحية، [رؤيةٍ] يحفزها بعض الأمل في أُلفةٍ مع تجسيد سماوي للجمال المشرقي: «فإذا كان المسلم الوَرِعُ هو القدوةُ الذي يموت متشبثاً بدين نبيه، [والذي سوف] يستلقي على أسرة من ورد ثَمِلاً مُبجَلاً عبر كل عصور الأبدية، تنتظره حور عِين مثل هؤلاء: خذيني أبعد من هذا العالم السفلي، أيتها العاصفة الطيبة!»(2) يتكرر هذا التفاني المُسرِف في «الشذرة الثانية»، التي تقص رحلة الراوي الغامضة إلى دَارَةٍ فخمة منعزلة «بمثل بهاء الدارات الموصوفات في *الليالي العربية* وسحرهن»، [دارةٍ] تَعبق «بالعطور الفاتنة». وقِبلةُ أنظار الانجذاب الحسي هي إينامُورَاتَا، الجارية الشهوانية ذات «العينين الأَندَلُسِيتين» و«الردنِ التركي»، وهي عاجزة عن مبادلته شغفه الفصيح لأنها صماء بكماء(3). هكذا، وفي مُستهل مهنته الأدبية، أدرك مِلفِل أنه، ورغم حقيقة أن تصوير الجمال

(1) إدغار ألآن بُو، «الأعراف»، نسخة 1831، *قصائد إدغار ألآن بو*، تحرير فلُويد ستُوفَّال (تشارلوتسفل: مطبعة جامعة فرجينيا، 1965)، 190. تبدأ نسختا 1829 و1845 بـ «آه! لا شيءَ دنيوياً يحفظُ نُورَ/ عينِ *الجميلة* (الذي ترسله الأزهار)،/ مثلما ينبجسُ النهار في هذه الحدائقِ/ التي من جواهرِ بلاد الشركس–» (25).

(2) مِلفِل، *حكايات الساحة*، المجلد التاسع [من أعماله الكاملة]: 194–5. وكانت بطلة [قصيدة] بايرون «عروس أَبيدُوس» قد سلبت لُب غانزفُورت، شقيق مِلفِل، بصورة مشابهة، فوصفها في يومياته للعام 1834، قائلاً: «[هي] أكثر الشخوص الأنثوية جمالاً وعذوبةً صادفتها في الشعر...<والتي> تُجسد كل الأفكار التي يحملها المسلم عن الحور العِين، صبايا الفردوس ذوات العيون السُود». *مدونة مِلفِل: حياةٌ وثائقية لمِلفِل، 1819–1891*، مجلدان (نيويورك: غُوردِين برس، 1969)، المجلد الأول: 60. [أبيدوس Abydos: الاسم اليوناني لمدينة قديمة في صعيد مصر، على بعد 11 كيلومتراً غرب النيل. (المترجم)].

(3) مِلفِل، *حكايات الساحة*، المجلد التاسع: 202–4. سيعود مِلفِل إلى مثل ذلك الفضاء المشحون [بِطَاقاتٍ] استشراقية– على الرغم من أنه [مشحونٌ] بتلميحاتٍ مَدِينية مشؤومة– في وصفه لِوَكر اللذة اللندني، في رِدبِيرن، بـ «قصر علاء،

الأنثوي قد افترض مِثَالاً رومانتيكياً أعلى صعب المنال، فإن حيزاً مُؤنَثاً من مخيال مشرقي قد وفر مُحفِزاً فعّالاً لتعبيره الأدبي المُنتهِك.

وغالباً ما صور مِلفِل، طيلة مهنته الأدبية، النساء كرموز روحانية يلمح جمالها وعبيرها إلى النقاء السماوي. يصور مِلفِل، في *تَايبِي*، كتابه الأول، فَايَاوَاي المُدخّنة- وعلى نحو بالغ اللُطف والرقة- وكأنها «تزفر، مُضْنَاةً، أكاليلَ دخان خفيف من فمها ومنخريها»، والتي (مثل بارية) «تنشر أنفاسها الوردية عطراً منعشاً». سمح مِلفِل لرواة حكايته أن يلتقوا، مرتين، بنساء جميلات مُصورات كباريات. يصادف رِدبيِرن ثلاث «فاتنات يسلبن اللب» أثناء نزهةِ يوم أحد في ريف ليڤربُول يصفهن كَـ «باريات» و«حور عِين». وتدنو من راوي إحدى قصائده الجالس في عربته التي تجرها الخيول بائعة ورد تُعلق وردة في طية صدر سُترته واصفاً إياها «بحورية مبتهجة ذات أجنحة عطرة» و«بارية مُحلقةٍ» بـ «أصابع مُداعِبة». وفي رسالة كتبها، سنة 1872، إلى ابنة عمه كيبت، يُشير مِلفِل إلى طائفة من الملائكة «تتركُ خلفها عطرَ بنفسجٍ»، واصفاً إياه، في *كَلَارِل*، بـ «التمِيمة العَطِرة المحجوبة/ لأزهار الفردوس». ويبدو واضحاً حتى من تلك الأمثلة الموجزة أن الجمال الأُنثوي، بالنسبة إلى مِلفِل، غالباً ما جلب معه عَبَق الفردوس السماوي الذي نقله، من مكان لآخر، في عربة مخياله الإسلاموي[1]. لقد سعى مِلفِل إلى السُمُو فوق أثقال الخطيئة والشعور بالذّنب باختطاف المرأة البيضاء، على نحو رمزي، من جناح الحريم الدنيوي الوثني الذي تحيا فيه وإسكانها فردوساً بكراً من حُبٍ فُروسي لم يُدنَس بعدُ. وتتضح هذه العملية في مُفتَتح [رواية] بيير المُتسمة بِالغُلُو، حيث يتحدث بطلها الشاب بحماسة مفرطة عن فردوس طبيعي يُسميه «عالَم عالَمنا الصيفي هذا». ثم يوسع مِلفِل [ذلك العالَم] أبعد من دورة تعاقُب الفصول لِيُدخله في كَونٍ دنيوي أرحب حيث تُقذَف جنَةُ الماضي في المستقبَل عبر خطاب إسلامويته البلاغي. «خارج مصر ما غابرة، وصلنا إلى أرض كنعان الجديدة هذه؛ ومن أرض كنعان الجديدة هذه، سوف نواصلُ إلى بلاد الشركس. ورغم أن الخبيثين، «الفاقة» و«الويل»، قد لحقا بنا إلى خارج مصر، والآن يستجديان في شوارع كنعانَ: إلا أن أبواب أرض الشركس لن تُفتَح لهما؛ إذ يتوجب عليهما

الدين» (المجلد الرابع: 227-26).

(1) مِلفِل، *تايبي*، المجلد الأول [من أعماله الكاملة]: 213-15؛ «نابولي في زمن بُومبا»، *قصائد* 385؛ [رسالةٌ] من مِلفِل إلى كاثرين غَانزفُورت، 9 كانون الأول 1872، *مراسلات*، المجلد 14: 424؛ مِلفِل، *كَلَارِل*، 1,24,29-26.

الرجوع، مع سيدهما، **الأصل الشيطان**، إلى الفوضى التي قَدِما منها». يقدم مِلفِل، هُنَا، رؤيةً تخطيطية لتطوُر الإنسانية من جذورها في الفوضى نحو رؤيةٍ لفردوس مستقبلي مُحرم على «**الأصل الشيطان** The demon Principle» وذريته «**الفاقة و الويل**». يصور مِلفِل البحث عن الفردوس كرحلة طويلة مهاجرة شرقاً خارج أرض كنعان الدنيوية صوب بلاد الشركس، [التي هي] «عالَم موعودٌ أكثر عدلاً» سوف يَرِثُ الوعد الذي لم يتجسد بعدُ لأرض الحليب والعسل. تعيد رؤيته المُنتهِكة إحياء المسرة الخالصة لجنة عَدن بـ «نقلها» إلى أرض الشركس؛ الرحم الطاهر للحُب الإنساني المُنزَه، على نحو رمزي، عن كل شرور جنةِ [عَدنِ سِفرِ] التكوين[1].

وبينما أولت تُوني مُوريسن افتنان مِلفِل بـ [العِرق] الأبيض، في *موبي-دِك*، تسليماً منه أن التفوق الظاهري لإيديولوجية العِرق الأبيض كان همجياً- على نحو خَطِر- وغير إنسانوي أيضاً، إلا أن تَوقَهُ إلى الفردوس الشركسي قد يعد سعياً إلى استعادة هوية عِرقية نقية مُتحررة من الشرور التي تحققت في اسم [ذلك العِرق][2]. إن سيرورة التغريب العِرقي في أميركا حقبة ما قبل الحرب الأهلية قد صورت الجميلة الشركسية- التي تحمل صورتها بُعداً إسلاموياً- كمثال أُنثوي أعلى. «لا حكايةً خُرافيةً ضارعت [حكايات] جميلات القسطنطينية، ولا مخيال فاقَ أُبهتها المُترَفة»، كتبَ الروائي الشعبي مارتن مُورَاي بَالُو في روايته *الجارية التركيةَ*[3]. ولقد مكن الكشف عن الهوية القوقازية مِن تدويل [النزعة] الوجدانية، على نحو فعّال، من دون العبث بالامتيازات المحلية للنقاء العِرقي.

---

(1) مِلفِل، بيير، المجلد السابع: 32-3. ورغم أن [جُزُر] الماركيز [البولينيزية] قد تبدو فردوساً دنيوياً على نحو ما، فإن الوادي الذي يهرب إليه تُومو لا يدل على أنه [وادي] هَابار Happar الموعود. يخيم على وادي تَايبي «الأصل الشيطان» المتجسد في شرور الوحشية [أكل لحوم البشر] والإمبريالية البدائية، مثلما هو نص [رواية]*تايبي* مُلغَّزٌ بالصورة المجازية للأفعى الخبيثة. في *ماردِي*، يتخيل مِلفِل فردوساً ليس مكاناً «تنبت فيه الفاقة والبؤس» فحسب، وإنما مجتمعاً «يقطنه الهراطقة والوثنيون» و«يكاد يقتصر على الفقراء والمُحتقَرين» (المجلد الخامس [من أعماله الكاملة]: 428، 487). كتب مِلفِل في غمرة حجه إلى الأرض المقدسة سنة 1857، قائلاً: «منحوسةٌ أشياءُ الجنةِ المُفضَلةُ» (*يوميات*، المجلد 15: 91).

(2) توني موريسن، «أشياء لا تُوصَفُ لَم تُقَل بعدُ: الحضور الآفرو-أميركي في الأدب الأميركي»، *ميتشغان كوارترلي ريفيو*، العدد 28 (1989): 1-34.

(3) بَالُو، *الجارية التركية: أو، محمد وحريمه. حكايةُ الشرق* (بوسطن: غليِيسن، 1850)، 11. وتشتمل قائمة الروائيين الشعبيين الذين هللوا لجماليات المشرق الإسلامي وعلاقاته الغرامية السرية، مستثمرين ذلك (وفي شكل أعمال روائية متسلسلة) لتحقيق نجاح مادي، على سلفَانُوس كوب، وجيه. إش. إنغرَام، وصموئيل آتكِنز.

وكانت الهوية العِرقية القوقازية قد ترسخت، أول مرة، في عام 1795، حين نقح [الألماني] يُوهان فريدريش بلُومِنبَاخ، للمرة الثالثة، كتابَهُ *عن التنوُّع الطبيعي للجنس البشري* De Generis Humanit Varietate. مستنداً إلى ملحوظات مستلة من سرديات رحلات [الفرنسي] جان شاردان، وإلى تحاليل أجريت على بعض الجماجم، عَد بلُومِنبَاخ [العِرق] القوقازي النموذجَ الإنساني الأصلي الأكثر جمالاً، والذي تحدرت منه «الأعراق» الأربعة الأخرى (هنود أميركا الحمر، والآسيويون، والمالاويون، والأفارقة) مارة بمراحل من الانحلال والتفسُّخ نتيجة البُعد المكاني والتكيُّف [مع أعراف الأمكنة التي وجدت فيها]. وكان النموذج «القوقازي» الأصلي لِبلُومِنبَاخ هو، في الواقع، محمد جُوملا Jumla، وزير الإمبراطور المغولي أُورَنغزِيب[1]. ومن ناحية أخرى، اعتقد المؤرخ الطبيعي ألكزاندر كِنمُنت أن «عِرقاً أكثر أنثوية feminine وحناناً من العِرق القوقازي يجب أن يعكس جمال الديانة المسيحية المثالي العذب الرحيم»[2]. وقيل إن أكثر نماذج العرق القوقازي نقاءً تقيم في منطقة الشركس الموصوفة في [موسوعة] *بريتانِكا* (1797) بالبلد التي طالما «أُحتفيَ بجمال نسائها الخارق للعادة». أشار جميس فِنمُور كُوبَر إلى هذا السرد العِرقي حين كتب عن «الطبيعة النقية لِـ [العرق] الشركسي». يعظ بارسِن إيبمِن، [الشخصية] التبشيرية في [روايته] *سهوب السنديان*، الهنود الحمر الذين يقطنون الحدودَ الغربية بوصفهم يتحدرون من قبائل إسرائيل التائهة، وأن بشرتهم الحمراء كانت، ذات مرة «وضاءة، كبشرة العِرق الشركسي الأكثر رقة وجمالاً»[3]. وعندما زار الرحالة الأميركي جورج لِيبيتِن دِتسِن بلاد الشركس في أربعينيات القرن التاسع عشر، عاد بالتوقُع القائل أن الشركسيات كُنَ «أمثلة لا تُضاهَى لكل ما في الأنوثة والجمال من روعة وفتنة»؛ في الواقع، تضرب رحلته إلى هناك المثل على كيف «أن الجمال المُفرِط قد أيقظ أفكاراً رومانتيكية كثيرة منجذبةً إلى تلك القِفَار، واستثار الفضول في الأجزاء القصية من الأرض الصالحة للسُكنى»[4].

---

(1) ثمة وصف لِجُوملا في [كتاب] جون سِي. غرين، *موت آدم: النشوء وأثره في الفكر الغربي* (إيمس: مطبعة جامعة إيوا، 1959)، 225.

(2) ألكزاندر كِنمُنت، *اثنتا عشرة محاضرة حول التاريخ الطبيعي للإنسان* (سِنسِنَاتِي: يُو. بِي. جيمس، 1839)، 281–9.

(3) جيمس فِنمُور كُوبَر، *طرائق الساعة: «حكاية»*. مجلدان (نيويورك: جورج بِي. بَتنَم، 1850)، 107. *سهوب السنديان: أو، صائد النحل*، مجلدان (نيويورك: بيرغِس، سترِنغر آند كومباني، 1848)، المجلد الثاني: 39–40.

(4) جورج لِيبيتِن دِستِن، المحترم. *بلادُ الشركس: أو، رحلة إلى القوقاز* (نيويورك: سترِنغَر آند تَاونسِند؛ لندن: تِي. سِي.

فعبر مَوضعته الأراضي الجبلية القصية بين بحر قزوين والبحر الأسود كمهدٍ للإنسانية، فإن بلُومِنبَاخ قد ابتدع فكرة تقليدية أساسية topos لمخيال عِرقي يعزو أصل سلالة الغربيين إلى رحم مشرقي غريب exotic. كانت هذه الإزاحة القوقازية (التي توهجت، لاحقاً، بصورة حماسية، في أسطورة [نقاء] العِرق الآرِي المُوازية) قد راجت، على نحو ما، لأنها أوجدت حلولاً لمسائل مقلقة لِـ «الأنغلو–ساكسونيين» الذين بحثوا عن تراث أكثر عالمية وعمقاً لتفوقهم العِرقي. إن إرجاع جذور العِرق الأبيض إلى غابات أوروبا التِيُوتِينِية Teutonic [الجِرمانية] يجعلهم برابرة جُدداً عندما يُقارَن [تاريخهم] بالأحداث التاريخية القديمة للشرق. لقد مكن تشييد مهد قوقازيٍ الأوروبيينَ الغربيين من تعيين أصولهم في مكان قصي أكثر تماساً مع الاكتشافات الأركيولوجية المعاصرة للحضارات البدائية والموضع الدنيوي لجنة عدن– «الجنة الشرقية» التي وُلِدَ فيها أول البشر التوراتيين[1]. فعبر ابتداع جِينيُولُوجيَا عِرقيةٍ لـ [العِرق] الأبيض مُتجذِّرة في القوقاز، طور الغربيون وسائل تخيُلية لتصنيف المصادر الثقافية للمشرق الإسلامي– ماضيه القديم وجمال نسائه، في هذه الحالة تحديداً– كمرجع قاعدي للهوية العِرقية والحيوية الجِينية genetic على حد سواء.

برهن غموض وصف مِلفِل لإحداثيات الموضع الفعلي لبلاد الشركس أنها كانت أرض عجز هُوَ عن العثور عليها إبان رحلاته؛ مثل كُوكُوفُو كوِيكوِغ التي «لم تكُن موجودة على أية خريطة؛ فالأماكن الحقيقية ليست كذلك». وكثيراً ما صور مِلفِل نفسه وهو يصل إلى فردوس رمزي في الأراضي المشرقية شرقَ الأرض المقدسة. فلقد أصبح، وهو على مَتن [السفينة] *سَاوثَامبتِن*، إبان رحلته إلى أوروبا سنة 1849، أسيرَ التخطيط للشروع في «رحلةٍ مشرقية مجيدة» حيث رَنَت [صور] «حدائقها» في عقله طوال رحلته. وفي العام 1851، أخبر هُوثُورن أن

نيوبَاي، 1850)، 378. ولمثال غنائي حول جمال الشركسيات البديع «[اللواتي] تندفع أربطتهن الذَهبية... من قُبعاتهن الضيقة التي فوق رقباتهن الرفيعة»، انظر [قصيدة] «لُولُو: أغنيةٌ شركسية»، *صَارتِينز يُونين ماغازين أُف لترتشَر آند آرتس* [مجلة اتحاد صَارتِين للآداب والفنون]، المجلد التاسع (تشرين الثاني 1851)، 355.

(1) نشر صموئيل كركسول، في لندن، سنةَ 1720، مسرحيةَ *الشركسية الجميلة*، التي أعيد طبعها على نحو واسع، والتي تصور أحداث *نشيد الأنشاد* التوراتي في بلادِ شركسٍ خُرافية. كما تمّ الاحتفاء بودِيانٍ مشرقية أخرى، مثل كشمير، كمصدر للنقاء الأصلي. كتبت لُوكريتّا ماريا ديفِدسِن، الشاعرة الأميركية المُعجزة التي ماتت في سِن السابعة عشرة، عن «جميلات سمراوات طويلات القامة من أعماق جبل أفغانستان، والجورجياتِ البهيات، والشركسيات الرقيقات، والكشميريات اليافعات، وقد اُختطِفنَ أثناء لهوهنَ بين الأزهار الفواحة لواديهن السعيد». *أمير خان وقصائدُ أخرى، آثار لُوكريتّيا ماريا ديفِدسِن* (نيويورك: جِي. آند سِي آند إتش. كَارفِل، 1829)، 71.

كتابة *مُوبِي-دِك* جعلته يشعر «على نحو متواضع وباعث على الفخر، [أنه] مَلِكٌ-رَاعٍ shepherd-King، [وأنه] سيدُ وادٍ صغير في كرَايميَا Crimea المنعزلة». ثم، وبعد شهرين، يَرودُ مِلفِل جغرافيته الروحانية، في رسالته إلى صوفيا هُوثُورن، يَقص عليها رحلته التي قادته شرقاً عبر البحر الأسود صوب «بلادٍ شركسيةٍ ما»:

الحياةُ دَردَنيلٌ طويل. الشطآن، يا سيدتي العزيزة، مشرقة بأزهار نرغب في قطفها، لكن الضفةَ عاليةٌ جداً؛ ونرغب في العوم أيضاً، آملينَ بلوغ مكان نرسو فيه- لكن البحر يأخذنا إليه! ننطلقُ في البحر العظيم! ما زال الجغرافيون يقولون أن لا داعي لليأس، فثمة، في وسط البحر العظيم- ومهما يبد البحر مُتوحداً ومهجوراً- بلادُ فارس كلها وأراضي دمشق البهية المُلتوية[1].

ثم يربط مِلفِل، لاحقاً، هذه «الأراضي التي حول دمشق» بالصورة المجازية للمياه الشافية التي تتدفق من الجنة: «هناكَ المسرةُ والنعمة، / في نهري أَبَانَةَ وَفَرفَرَ / (آهِ أيتها الوساوس الغامضة! آهِ أيها الهواءُ العليل الذي من عصير فاكهةٍ مُحلَى) /فَليُضْفَرَ المكانُ بأحلام أرِجة»[2]. كانت أرض الشركس، بأشكالها المختلفة، فردوساً خيالياً صور مِلفِل، من خلاله، عملية تحقيق رغباته. لقد شكلت عالماً مُلمحاً من انحلال متخيَل حيث- مثل الوديان وتعريشات البساتين في الشعر الرومانتيكي- كان الحُب والراحة هما المهيمنان فقط. ومع ذلك، فإن أكثر الأسس الجوهرية، بالنسبة إلى مخيال مِلفِل الحالم بالجنة، قد استندت إلى تجربة رحلاته. لقد استند مِلفِل، بصور منتظمة، على زياراته الساعية إلى اكتشاف جُزر المحيط الهادئ الخصبة، وعلى أعراف الفراديس الوثنية والمُستشرَقة أيضاً، من أجل بلوغ المدى الذي طالما تاق إليه لإنجاز نقده الثقافي وإبداعه الفني على حد سواء. أشار روبرت مِلدَر إلى أن «قَدَر مِلفِل الاستثنائي... هو

---

(1) مِلفِل، *مُوبِي-دِك*، المجلد السادس [من أعماله الكاملة] 55؛ *يوميات*، المجلد 15: 7-9؛ [رسالةُ] مِلفِل إلى نَاثَانييل هُوثُورن، تشرين الثاني 1851، *مراسلات*، المجلد 14: 212؛ [رسالةُ] مِلفِل إلى صوفيا بِيبَدِي هُوثُورن، 8 كانون الثاني 1852، *مراسلات*، المجلد 14: 220.

(2) ملفِل، *كلارِل*، 119،26،4-22. «أَلَيسَ أَبَانَةُ وَفرفَر نَهرَا دِمَشقَ أَحسَنَ مِن جَمِيعِ مِيَاهِ إِسرَائِيلَ؟ أَمَا كُنتُ أَغتَسِلُ بِهِمَا فَأَطْهَرَ؟» (سفر الملوك الثاني 5: 12). ذُكِرت مياه «نهري دمشق» هذين كمصدرين للمياه الشافية في [رواية] *أُومُو*، المجلد الثاني [من أعماله الكاملة]: 27.

الذي قاده إلى اختبار فردوس لم يقدر معظم الرومانتيكيين على التنظير بشأنه». لقد شكلت إقامةُ مِلفِل المؤقتة في الجمال المباح للبحار الجنوبية القوةَ المُحرضة لمشروعه الأدبي، والتي غرست في نفسه رؤىً جبارة لجنة عدنٍ دنيوية تملكته طيلة حياته الأدبية. كما كانت هذه التجربة التي عاين فيها جمال المحيط الهادئ بمثابة ذكرى دائمة لحريةٍ غير مُقيدة وأمل قوي للحُب المثالي في غمرة تحديات كثيرة فرضتها حياته العائلية والمهنية[1].

ارتبط القُراء بمغامرات مِلفِل البولينيزية عبر الطاقات المفعمة بالنشاط للاحتكاك مع ثقافات غير فاسدة، خاصة [تلك التي تجسدت] في نسائها الجميلات. وتشير الصور التي ابتدعها لِفَايَاوَاي Fayaway في *تايبي*، وَيِللا Yillah في *ماردِي*، إلى توظيفاته الإبداعية للاستشراق لكي يعبر عن الحرية الإيروتيكية التي اختبرها إبان رحلاته في المحيط الهادئ. لقد حول مِلفِل فردوس البحار الجنوبية إلى استعارة مشرقية كوسيلة لتمجيد حِسيتها المُطلَقة [المتجسدة في] «الحور العِين العاريات». في الواقع، إن تصويره للفردوس التَايبِيي Taypeean كـ «جنة من خبزٍ فاكهة، وجوز هند، وصبايا» هو أكثر قليلاً من الآخرة الإسلامية التي تحولت إلى أرض خصيبة في البحار الجنوبية. «في تلك الأرض السعيدة... أفضل الأراضي قاطبة»– قال مِلفِلُ مُمجداً– «كانت نساء كثيرات أبهى من كل بنات الأرض»[2]. وفي «مخطوط [رواية] *تايبي*، حيث وصف مِلفِل– لأول مرة– فرح تُومُو الغامر بـ «التَرَف [الذي تَنعَّم به] حين دلكته مجموعة من عذراوات جُزر الماركيز، فتخيل نفسه مثل قاطع الطريق العاشق [لِأوبرا] جون غَاي، *أوبرا المُتسول*، وهو يلتذُّ بالمشاعر الحِسية للفردوس المشرقي:

> *كنتُ أقدر أن أُغني، مع مَاكهِيث في الأوبرا، «هكذا أستلقي مثل تُركي والخَليلاتُ من حولي». لم تُصاحِب أي عثماني مُخنث، في المزار الأعمق لجناح حريمه، حورٌ عِين مُفرِطات في الدلال والتفاني أجملُ من هؤلاء.– قد يكون سَارِدَانَابلَس[3] قد اختبر*

(1) روبرت مِلدَر، «مِلفِل والحلم المُنتَقِم»، [وردت في] *دليل كيمبريدج إلى هيرمن مِلفِل*، تحرير روبرت إس. لِيفَاين (كيمبريدج: مطبعة جامعة كيمبريدج، 1998)، 252؛ مِلفِل، *تايبي*، المجلد الأول [من أعماله الكاملة]: 44.

(2) مِلفِل، *تايبي*، المجلد الأول: 5، 172–3.

(3) Sardanapalus: هو الاسم اليوناني لِآشُوربَانِيبَال آخر ملوك الإمبراطورية الآشورية. عاش في نعيم وترف، وعرف عنه حبه الشديد للعلم والأدب وتشجيعه لهما فبنى مكتبة ضخمة في نينوى. غير أنه لقي مصيراً تراجيدياً – مثل معظم شخوص مِلفِل المشؤومة– فمات محترقاً في قصره. (المترجم).

مثل تلك المشاعر الحِسية– ولكن ليس أي سلطان أبداً[1].

تشير حقيقة اختيار مِلفِل حذفَ هذه الفقرة قبل نشر *تايبي* (وإضفائه صفات أنثوية على الذّكر الذي يختبر تلك المسرات) إلى أن التمتُع الحِسي بأجساد الإناث –حتى ولو كُن مصوَرات على نحو مُستشرَق– قد ظل فعلاً مُنتهكاً بالنسبة إلى قُراء حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية. وفي أثناء نشره لكتابه الأول، أدرك مِلفِل الحاجةَ إلى تحويل التعابير الطبيعية للدوافع الغريزية للرغبة الحِسية، داخل أسلوب تعبيره الأدبي، وجعلها مقبولة اجتماعياً. كما وفر ابتداءُ مثاله [الأنثوي] الشركسي الأعلى، وإسباغ صور استشراقية على رواة حكاياته، مَدَيَاتٍ من أوقات راحة مكنته من تصوير الحِسية الأنثوية على نحو سماوي (وعولمتها في آن واحد) دون التضحية بكل طاقاتها الشهوانية.

إن الاستحضار القَصصي الأكثر كمالاً للمرأة المُلهِمة من «أرض الأحلام» قد مَاثَلَ يِللا، السَبِيَة البيضاء البهية، التي ينقذها تَاجِي في [رواية] *مَاردِي*. يبدو أن العذراءَ إنجليزيةٌ لفظها البحر إلى الشاطئ بعد تحطم سفينتها، ثم تعرضت لغسيل دماغ، فَيُحررها [تَاجِي] بقتل آسِرِها، الأمير الأسمر عليمة Aleema. يربط اسم يِللا بين نقاء السوسنة Lily والابتهال الإسلامي «لا إله إلا الله»[2]. جمال يِللا هُوَ جمالُ المَاهِيَةِ essence أكثر مما هو جمال الجوهر substance، وتؤكد الأوصاف التصاعدية التي يخلعها مِلفِل عليها لامَاهِيتها السماوية كحورية أو بَارِية. فهي تجسد المِثَال الرومانتيكي للمرأة المسلمة التي تصفها مُهجة قحف بِـ «مثالٍ سماوي للحالة العَدَمية nothinghood الأنثوية الخارقة للطبيعة، فَتَشّ يتلألأ للذّكور المتصارعين، داخل السرد، والقارئ الذّكر المُتخَيَل على حد سواء»[3]. إنها مُصوَرة، على نحو أولي، كفتاة جميلة ترتعد خوفاً في خِبائها، لكن غموضها يتفشى عبر حالتها كضحية قُربانية ذات «بشرة بيضاء كالثلج؛ وعينين زرقاوين سماويتين: شَعر غزير Golconda... <وَ> رداء

(1) ورد هذا المقتطف من «الشذرة [المُستلة من مخطوط] *تايبي*» في [كتاب] *هيرمَن مِلفِل: حكاياتٌ وقصائدُ وكتاباتٌ أخرى*، تحرير جون برَايَنت (نيويورك: المكتبة العصرية، 2001)، 23؛ وفي [كتاب] باركر، *هيرمَن مِلفِل*، المجلد الأول: 364–5. تقع هذه الفقرة في الصفحتين 110 و111 من المجلد الأول من [مخطوط] *تايبي*.

(2) مِلفِل، *مَاردِي*، المجلد الثالث [من أعماله الكاملة]: 142؛ انظر [كتاب] فِنكلستاين، *أُورِيندا مِلفِل*، 221–2، 204.

(3) مُهجة قحف، *التمثيلات الغربية للمرأة المسلمة: مِن المرأة المشاكسة وحتى الجارية* (أوستِن: مطبعة جامعة تكساس، 1999)، 152.

كأنه شَاشٌ»[1]. كما تم تصعيد [صورتها] بحيث تكاد تُرَى. ولم تَكُن «يدها <في يد تَاجِي> يداً بل لمسةً»، كما أن الجوهر الإنساني لجمالها لا يتجسد إلا بتلميحات إلى التوهجات التي تختفي سريعاً والمختزلة في اللؤلؤة الوردية التي ترتديها على صدرها[2]. تتخذ يِللا، بالنسبة إلى تَاجِي، مثلما فعلت عذراء مِلفِل السماوية في «الشذرة» الأولى، حالة التجلي غير الدنيوي للجنة على الأرض. يجزم تَاجِي، قائلاً «غالباً ما فكرت أن الفردوس قد سبقني إلى الأرض، وأن يِللا كانت ملاكاً من دون ريب، ومِن ثَم الأسرار التي تَجُدَتها». تتحدث القصة التي ترويها يِللا عن أصلها عن بَارِية تَكثفت مَاهِيتُها من «سديم وردي» لِبُرعم زهرة «زُفِرَ بعيداً في العبير»[3].

وكان ينبغي لتجديف مِلفِل على الله (والذي ظهر في تعليقه الوارد في يومياته أنه كان يتوجب على ي. م. <يسوع المسيح> الظهور في تَاهِيتِي») أن يغويه– مثل تَاجِي– فردوسٌ شركسيٌ من حُب أَرِج أكثر شهوانية من ذاك الذي أباحته [النزعة] العاطفية المسيحية. وفيما وظف مِلفِل الخطاب الرومانتيكي التقليدي المتعلق بلغة الزهور[4] وبالعذراوات المشرقيات، فإنه قد تماهى– على شاكلة إسماعيل– مع تشعُباتها المتمردة. وبانتحال هيئة ملحد إسلاموي ينتهك قيود الكالڤينية التي سادت عصره، سعى مِلفِل إلى إعادة ابتداع حواء التي كان، بالنسبة إليها، الفارس العاشق. لقد حلم بقدرتهما، معاً، على استعادة نظامها الصوفي الذي من حُب سماوي وحكمة شبه إلهية، ومِن ثَم تخليص الإنسانية من [خطيئة] إخفاقها نكاية بالرب الذي طردهما من الجنة. ومثلما فعل الغنوصيون[5]، أعاد مِلفِل، على نحو مُنتهِك، تعريف

(1) *مَارِدِي*، المجلد الثالث: 136. تشير «Golconda» إلى مناجم الماس الأسطورية بحَيدر أباد في الهند.

(2) مِلفِل، *مَارِدِي*، المجلد الثالث: 144، 142، 152، 137–8. وقامت أُهجُوةٌ وردت في [المجلة الساخرة] ***الإنسان في القمر***، عدد أيار 1849، قد حاكت، على نحو هَزلي، تصوير مِلفِل الصوفي لِيِللا كحورية من الحور العِين: «تَنعَمُ يِللا بالدفء قُربِي– عيناها السوداوان الواسعتان مشرقتان ودائريتان، يرى سائق الجمال <محمد، على سبيل المثال> في رؤياه الملائكةَ والأرواح التي تخترق الأبواب طافية نحوها من تلك السماء التي هي أعلى من السماء السابعة». ***مِلفِل: التراث النقدي***، تحرير واطسِن جي. برَانش (لندن وبوسطن: روتلدج آند كِيغَان بُول، 1974)، 160.

(3) مِلفِل، *مَارِدِي*، المجلد الثالث [من أعماله الكاملة] 158، 153، 193.

(4) flower language: وسيلة للتخاطُب سادت الحقبة الڤيكتورية، حيث استخدمت أنواع مختلفة من الأزهار، أو تنسيقات معينة منها، لإيصال رسائل عاطفية مُلغزة. فالأكاسيا رمز للحُب السري، والقطيفة (أو سالف العروس) رمز للحُب الأبدي، والليلك الأرجواني للتعبير عن أول مشاعر الحُب والقَرنفل للتعبير عن عذاباته. (المترجم).

(5) الغنوصي Gnostic (من الكلمة اليونانية غنُوسِيس gnōsis والتي تعني المعرفة): أحد المؤمنين بمذهب العِرفان القائل إن خلاص الروح لا يكون إلا بمعرفة الله. (المترجم).

الخطيئة الأصلية لا ليُعبر عن تمرد آدم وحواء، بل عن جور العقاب الذي حل بهما؛ [العقاب] الذي أدخلهما دنيا الكَد والموت لأنهما أحبا بعضهما وتاقا إلى المعرفة. فعبر ابتداع عوالمه الأدبية المُستشرَقة، أوجد مِلفِل فردوسه الشركسي حيث يستطيع أن يحيا كأحد «البهلوانات البارعين الذين يتملصون من السقوط»[1]. سعى مِلفِل إلى إعادة ترسيخ الدلائل السماوية للإنسانية بطمس [الآثار الناجمة عن طرد آدم وحواء من الجنة] عبر انتهاكٍ خلاصي من حُب وراحة وأدب literature. رافضاً أن يُدان على أنه «ابن جنة عَدنٍ الشرير»، يشهد- عوضاً عن ذلك- «أن لا ماضيَ يليق بالجنة»[2].

وبعد استحضاره الجمال الأنثوي في أعماله القَصصية التي دارت أحداثها في البحار الجنوبية، واصل مِلفِل، في أعماله التي تدور أحداثها على اليابسة، انجذابه تجاه مثاله الشركسي عن الحُب. وتتمثل أهمية الشخصيتين الأنثويتين الرئيستين الأخريتين، لُوسِي وَرووث، فيما ترمز إليه خطبتهما إلى البطلين، بِير وَكلَارِل. يفسر مِلفِل، حين يُثني على لُوسِي في [رواية] بِير، أن «المرأة الفاتنة ليست من هذه الأرض تماماً»، بل «شَبيهة الفردوس الجَلية»، ثم يؤكد أن «<لا> نعمةَ للجنة من دون جمالها الدنيوي»[3]. ورغم أن [علاقة] هؤلاء الأزواج المحتملين تبدو وكأنها ستدوم أكثر من علاقة أُومُو العابثة مع فَايَاوَاي والبحث الصوفي لِتَاجِي من أجل استرداد يِللا، غير أن موت الخطيبتين، في النهاية، بدلاً من زواجهما، دليلٌ إضافي على مثالية رؤية مِلفِل الشركسية التي لا تتحقق.

لُوسِي تَارتَان هي آخر أنثى محتفظة بنقائها الأصلي يصورها ملفِل، في نثره، على نحو مثالي، واصفاً إياها بـ [الكائن] «الأكثر سماوية من كل الأنقياء» و«الإغواء الذي خُلِق في الجنة»، «فَمِن فمها ووجنتها يفوح العبير المنعش لكينونتها البنفسجية الفَتية»[4]. مُقارَنةً بـِ «عصفورة من الجزيرة العربية»، تُوصَفُ لُوسِي بالغنيمة التي «لا السلطان الأعظم، ولا جميع ملوك أوروبا وآسيا وأفريقيا الآخرين، يستطيعون التفاخر بِمَن هي أحلى <منها> في ممالكهم مجتمعة». إن مدائح بير للجمال الأنثوي [مدائحُ] مُسهِبةٌ تنتهك مُثُلاً ثقافيةً عُليا

(1) بيتٌ من قصيدته «قلوبٌ من ذهب». (المترجم).

(2) مِلفِل، *يوميات*، المجلد 15 [من أعماله الكاملة]: 154؛ مِلفِل، *قصائد*، 428، 311، 391.

(3) مِلفِل، بِير، المجلد السابع: 24، 34.

(4) مِلفِل، بِير، المجلد السابع: 57، 28، 33.

كقُدسية الحياة وطهارتها وسلطة المسيح التي تفوق من أية سلطة دينية أخرى. ثُم يزعم مُغالياً أن «أي سيد (جنتلمان) حقيقي في كَنتَكِي على أهبة الموت مُبتهجاً في سبيل امرأة جميلة في هِندُوستَان، دون أن يكون قد رآها قَبلاً؛... سوف يستحيل تُركياً قبل أن يتبرأ من ولاء مُتوارَث لجميع السادة، منذ أنِ انحنى آدم –سيدهم الأعظم– أمام حواء لِأول مرة»[1]. ومع ذلك، فلقد تم التنبؤ بموت لُوسِي المأساوي– مثل اختفاء يِللا– عبر الاستعاضة عنها، في وعي السارد، بنشاط إيزابيل وهُوتيَا الجنسي المُغوي، مما يشير أخيراً إلى مَشَقة مِلفِل في تَمَثُّل مقدرة الحُب على مجابهة الخطيئة في عوالمه القَصصية.

ولقد اتخذت الحُبكة الرومانتيكية الثانوية، في قصيدته الطويلة عن الحج في الأرض المقدسة، ذات المسار. فَرووث– عذراءُ [قصيدةِ] *كلَارِل* اليهوديةُ الأميركية– سماويةٌ مثل لُوسِي وَيِللا: فهي «مَلاكٌ مُغيثٌ» عيناها «الوطن الطاهر الذي يَجِدُ الكُل في البحث عنه والظفر به»[2]. لِرووث «جمال فجر الطبيعة: وجهٌ كوجهِ حواء»، و«الرسولة/ التي تشهدُ أن الفردوس مُمكِنٌ/ الآنَ وفيما بعدُ». تُجسد كل من كلَارِل وَرووث أملَ أن «يقدر نُور الحُبِ/ اقتفاءَ أثرِ/ الحُزن ويفتديه»[3]. ولكن هذا الحُب– وكذلك الحلم الصهيوني لأبيها بأمجاد القُدس المُخلِصة– يتهاوى: أولاً، بِقتل العرب لأبيها ومِن ثَم بعزلة رووث الشعائرية الحزينة وموتها في النهاية. يرمز موت لُوسِي وَرووث (واللتين يعني اسماهما، على التوالي، النور والرفيقة [القرينة]) إلى تلاشي حلم مِلفِل في تجسيد مثاله الشركسي بتشخيصاته الأدبية. فبموتهما، تبدو رؤية مِلفِل الشركسية عن الحُب السماوي ليست أكثر من سراب. مطروداً من جنةِ عَدنِ تطلعاته، أُجبِرَ مِلفل على اتخاذ معايير أقل فيما يتصل بالسعادة العظيمة التي يمكن تحقيقها، وهي حقيقة واقعة تمثلت في التحوُل من النثر إلى النَظْم واستبدال وظيفته من كاتب محترف إلى موظف في جمارك مدينة نيويورك، وهي وظيفة ظل يشغلها قرابة عشرين سنة. وبعد انتهائه من *مُوبِي–دِك*، في العام 1851، تخيل مِلفِل نفسه وهو يحاول تَقلُد «تاج الهند» الذي وهبته إليه «عطايا الإلهةِ الطيبة» للمديح الذي كاله هُوثُورن [للرواية]، حتى وإن سقط التاج على

(1) مِلفِل، بيير، المجلد السابع: 24، 26.

(2) مِلفِل، *كلَارِل*، 98.22.1؛ 67.23.1.

(3) مِلفِل، *كلَارِل*، 163.16.1–6؛ 18.27.1–19؛ 5.39.1–7.

أُذنيه[1]. وعلى النقيض من ذلك، وبعد قرابة نصف قرن، يرفض عرضاً باستقباله حين رسا قاربه في نهر هدسن، قائلاً: «عندما يأتي شاه فارس أو خاقان التتار الأعظم إلى آلباني على متن قارب ليلي– فاستقبلوه على رصيف الميناء بتحيات المدفعية– ولكن ليس مفتشَ الجمارك»[2]. نوه مِلفِل في إحدى قصائده أن قصص حُب الصِبا قد سمحت له بالنهوض ليرى الأرض «أرض علاء الدين» الخيالية. لكن حكمته المؤلمة قد دفعته إلى إدراك– مثلما فعل عندما كرس بيير إلى جبل *غريلَك* Greylock وإسرائيل بوتر إلى [جبل] *بنكرهِل* Bunker Hill – العبثية المتواصلة في تصوير الأرض كأي شيء إلا قبراً مادياً، مُقِراً أن «المسألة لن تُبطِل في النهاية/ ادعاءه الوحشي القديم»[3]. لقد تعلم مِلفِل درس أن «اليابسة terra firma يمكن أن تُضِلـ[ـه]» إبان رحلته إلى شرق المتوسط بين 1856–7. كانت الأرض المقدسة والمشرق الرومانتيكي، بالنسبة إلى مِلفِل، في الواقع، منظراً طبيعياً حجرياً قاحلاً عامراً بما أطلق عليه اسم «عُري التوحُدِ الذي لم يختمِر بعد»[4].

مُسلِمو كلَارِل

ورغم أن مِلفِل قد استمتع برحلته إلى الشرق سنة 1849، إلا أنه لم يكن قادراً على زيارة شرق المتوسط حتى 1856–7، وهي رحلة دامت سبعة شهور قام بها وهو في السابعة والثلاثين. لم تكُن أسباب ترحاله، حينئذ، «مَجيدة» البتة. فقد خسر ثروته التي جناها من نشر أعماله، كما ساءت أحواله الصحية، فمول الرحلة لِيمول شُو، زوج أمه، كمحاولة لتجديد نشاط مِلفِل وإعادة توازنه [النفسي] إليه. وفيما لم تُمكن الرحلةُ مِلفِلَ من استعادة مكانته كروائي ناجح (كان نصه السردي القَصصي، *المُحتال* *The Confidence-Man*، قد نشر وهو لا يزال مرتحلاً)، إلا أنها أجبرته على إعادة تقييم بعض المفاهيم الرومانتيكية عن الشرق، والتي أقرها في أعماله

(1) [رسالةُ] مِلفِل إلى ناثانييل هُوثُورن، تشرين الثاني 1851، *مراسلات*، المجلد الرابع عشر [من أعماله الكاملة]: 212.

(2) [رسالةُ] مِلفِل إلى أبراهام لانسِنغ، 5 آب 1875، *مراسلات*، المجلد 14: 429.

(3) «مرثية سِبي».، و«شذرات من قصيدة غنوسطية كُتبت في القرن الثاني عشر» (مِلفِل، *قصائد*، 271، 272).

(4) مِلفِل، *يوميات*، المجلد 15: 83. إن إثنية رووث اليهودية وإخفاق كلَارِل في تحقُق علاقتهما على أكمل وجه لدليلٌ على عجز مِلفِل عن ولوج أية تجسيدات للجمال الأنثوي المشرقي خلال زيارته، إذا استثنينا نظراته الخاطفة إلى النساء في تركيا (مِلفِل، *يوميات*، المجلد 15: 57، 63).

القصصية المبكرة[1].

ويمكن قياس أهمية رحلة مِلفِل في الشرق الأدنى وفقاً لحقيقة أنه ظل منهمكاً، على نحو ثقافي، زمناً طويلاً، في تحويل تلك التجربة إلى شعر. لم تنشر *كلارل: قصيدةٌ ورحلةُ حج*– وهي واحدةٌ من أطول قصائد اللغة الإنجليزية[2]– إلا بعد تسع عشرة سنة، في العام 1876. نظم مِلفِل هذه القصيدة، وقصائد عديدة أخرى، عندما كان موظفاً، بدوام كامل، في مصلحة الجمارك بحوض سفن مانهاتن. طور مِلفِل– عبر تأمُله الفلسفي وصرامته الشعرية في نَظْمِ *كلارِل*– جَلَداً عاطفياً مكنه من تقبُل [فكرة] فقدانه لشعبيته كاتباً والعمل خارج أدواره الدنيوية مُسلِماً بها على نحو ما. ولقد برزت [نزعة] الشك المبكرة، عند مِلفِل، تجاه تفوُق «الحضارة <الغربية> الباعثة على القلق والكآبة snivelization»[3]– بشكل واضح– إبان رحلته عبر الأراضي الإسلامية في 1856–7؛ مثلما كانت، كذلك، في أثناء ترحاله عبر الأطلنطي والمناطق البولينيزية من المحيط الهادئ. لقد كانت رحلة مِلفِل، في الشرق الأدنى، تجربةً في الإسلاموية المقارَنة؛ ويتضح ذلك من خلال ملحوظاته التي وردت في محاضرته «السَفَر: مسراته، وآلامه وفوائده»، وهي [المحاضرة] الثالثة التي طفق يُلقيها بعد عودته من الشرق في عام 1857. فعبر مناقشته لتأثيرات السفر الواسعة الأفق على أفكار الرحالة ووجهات نظره، يزعم مِلفِل أن «المقصد المنطقي لـ[تلك التأثيرات] هو تعليم التواضع الجَم، فيما توسع من نطاق النزعة الخيرية الشاملة حتى تشمل الجنس البشري برمته». وتَمثل أحد دروس التواضع، التي تعلمها مِلفِل إبان رحلته إلى فلسطين، في [الإقرار] بعدم كفاية ذرائع [نزعة] التفوُق الأميركية. «في الشرق– حيث تحتشدُ الأُمم– نجد مَن يتكلم، بلا ادعاء، ست لغات»– يُقر مِلفِل– «ويخجل [الأميركي]، الذي ظن أنه قد حظي بتعليم جيد في بلاده، مِن مدى جهله هناك». ثم يصف مِلفِل هذا الانتشار العالمي على نحو أكمل، قائلاً:

يذهب المَاتَادُور (مصارع الثيران) الإسباني، الذي يؤمن بالمثل القائل «قاس مثل

(1) أنظر [مقالة] تيموثي مار، «منارات وأعالي الصواري: العمارة الإسلامية في كتابات مِلفِل»، *مِلفِل «بين الأمم»* (كِنت، أوهايو: مطبعة جامعة ولاية كِنت، 2001)، 472–8.

(2) تتألف من 500 صفحة و18000 بيت. (المترجم).

(3) صاغ مِلفِل *snivelization* في العام 1849 من *snivel* (تباكى) وَ civilization (حضارة) كمصطلح يدل على «الحضارة بوصفها باعثاً تهكُمياً على القلق والكآبة». (المترجم).

تُركي»، إلى تُركيا فيرى الناس يرفقون بشتى أنواع الحيوانات؛ يرى خيولاً سهلة الانقياد، غير حَرونة، لطيفةً طَيعةً، في غاية الذَكاء، ولم يسبق لها أن ضُربت من قبل؛ ثم يرجع إلى بلاده ليصارع الثيران بانطباع إنسانوي مختلف تماماً. يذهب سمسار الأسهم المالية إلى سالونيك فيجد الكُفار أكثر نزاهة من المسيحيين[1].

كان حضور الإسلام، بالنسبة إلى مِلفِل، ظاهرةً تحث على تأمُل أعمق، لا معضلة بحاجة إلى أن تُحل عبر التهليل لتفوُق الثقافة المسيحية. وفيما رأي مِلفِل، على نحو تهكُمي واضح، أن الإمبراطورية العثمانية تواجه خطر الخضوع إلى شيطانِ جَشَعِ المادية الغربية (بل إن وجوده، ذاته، هو برهان على انتهاكه المتعاظم [لأعراف الأمم الأخرى])، كما نظر، بازدراء، إلى المعتقد الأُخروي القائل بضرورة تنصير المسلمين. وحين التقى مِلفِل بعائلتي المبشرين تشارلز سُوندَرز وَوُولتَر دِكسِن في الأرض المقدسة، كتب، في *يومياته*، بشكل واضح لا لبس فيه، رداً على «الحكاية المحزنة لتجاربهم» [في الشرق]، جازماً: «إن السعي وراء تحويل المشارقة إلى مسيحيين أشبه بمحاولة تحويل الآجُر إلى كعكة زفاف... فتنصير الشرق، وجوباً، عمل ضد إرادة الله»[2]. وتمثل النقد الأشد قسوة الذي وجهه مِلفِل إلى المطامح الإنجيلية [البروتستانتية] في ابتداعه لِـ [شخصية] نَحَميَا Nehemiah الهاذي، وهو أَلفِيٌ millennialist عجوز يُوزع الكراريس الأُخروية، والذي يعده المسلمون «مخبولاً أو يبدو كذلك»[3]. يحول إيمان نَحَميَا غير المُجدي بحرفية نصوص الكتاب المقدس من دون أي تخاطُب ذي معنى مع مسلمي الأرض المقدسة. لقد رفض العرب كراريسه الدينية الدعائية ثلاثَ مراتٍ، [وهي] رؤية للقدس الجديدة تغرقُ في البحر الميت. لا تجدي الكلمة المكتوبة الساعية [إلى ذلك] أي نفع مع [بيئة] الصحراء. ففي عالم القوانين الدينية والتشريعية المطبوعة، ينصاع العرب لفطرة أرستقراطية طبيعية. مرتبطين بالأرض ومُتآلفين معها، يحيا العرب في عالم حلت فيه القناعة

(1) مِلفِل، *ردبيرن*، المجلد الرابع [من أعماله الكاملة]: 101؛ «السفر»، *حكايات الساحة*، المجلد التاسع: 422–3. وفي *كَلارِل*، يلوم أونغَار، أحد جنود الاتحاد السابقين، الأنغلو–ساكسون لابتداعهم عبارة «قاس مثل تركي» لكي يغطوا بها على جرائمهم الإمبيريالية (113,9,4–15).

(2) مِلفِل، *يوميات*، المجلد 15: 81.

(3) مِلفِل، *كَلارِل*، 69.8.1–77.

الروحانية بالحاضر الملموس محلَ الكلمة وأحلامها المثالية[1].

شكل غموض العقيدة الإسلامية وسلوكها، بالنسبة إلى مِلفِل، معضلة دائمة بدلاً من أن يكونوا فضيحة إلهية. ويكمن أحد الأمثلة الواضحة [على ذلك] في تأمُل مِلفِل الرمزي لمجموعة من الرعاة العرب، الذين شاهدهم في التلال القاحلة لِيَهُودَا Judea، وهم يصلون وقد يمموا وجوههم شطْر مكة وظهورهم شطْر بيت لحم. مستنداً إلى هذا المشهد في *كَلارِل*، يجعل مِلفِل من العبادة الإسلامية «نُصباً تذكارياً» بالنسبة إلى الطريقة التي تحول فيها ذلك الدين إلى «وحش بمليون عقل» ورمز يشير إلى أُفول نجم المسيح الذي لن يجتذب الحشود، ثانيةً، ويهديهم من جديد. تكشف المجازفات التي اجترحها روولف وَ دِيرونت لهذا المشهد- إضافة إلى حوارهما معاً- عن طائفة متنوعة من التأويلات حول مغزى العبادة الإسلامية، التي تتراوح بين امتِهان إلحادي للعقيدة المسيحية أو ممارسة جدية معتَرف بها لِألوهية «رحيمة». يتقبل روولف، على نحو مشروط، مجادلة دِيرونت القائلة إن المسلمين في غاية الإخلاص [لدينهم] فهم مواظبون على أوقات الصلاة «في الشارع أو السوق»، فيجادل [روولف]، قائلاً: «إن كان الأمر كذلك، فلنعترف- جميعنا- علانية، بالقلب المخلص المؤمن»[2]. وكان مِلفِل قد تفكر، في مراحل سابقة من أعماله القصصية، في المغزى المقارَن للعقيدة الإسلامية. ففي *رَدبيرن*، قال متأملاً: «نتحدث عن الأتراك، ونمقت آكلي لحوم البشر؛ لكن، ألَن يدخل الجنة نَفَرٌ منهم قبل بعضٍ منا؟»[3]. وفي نشيد آخر من [قصيدة] *كَلارِل*، يتأمل غريبان حكايةَ الدائن المسيحي الذي أُحرقت سجلاته في النار ولم يستمر في رد الديون إليه سوى المسلمين، فيبديان إعجابهما «أن القرآن [هو] الذي يُجِل ويعز/ وليس المكان ولا الإنسان»، ثم يتساءلان: «هل الأتراك خِيَار [الناس]؟»[4].

لقد جسدت تلك النقاشات، التي دارت بين الحجاج الغربيين، حقيقةَ أن مِلفِل، كمعظم المرتحلين الغربيين إلى الأراضي العثمانية، قد واجه صعوبة في التعامل مع المسلمين غير ذلك التعامُل الذي تم عبر مشاهداته العابرة. لقد تشكل هذا البُعد نتيجة عجزه عن التخاطُب بلغة

(1) مِلفِل، *كَلارِل*، 83.28.1–90؛ 16.13.2–43؛ 178–13.2–90.

(2) مِلفِل، *كَلارِل*، 52.10.4–87، 111.

(3) مِلفِل، *ردبيرن*، المجلد الرابع [من أعماله الكاملة]: 293.

(4) مِلفِل، *كَلارِل*، 27.12.4–8، 64.

السكان المحليين، خائفاً على سلامته الشخصية، فضلاً عن الأفكار المُتحيزة المُسبقة التي جلبها معه[1]. محروماً من أية أُلفة ممتدة مع العرب الحقيقيين، استند ملفِل إلى ملحوظاته ولقاءاته المختلفة التي دونها في يومياته، فضلاً عن سرديات الرحالات المنشورة الأخرى، التي استند إليها، بقوة، في أثناء تأليفه لـ *كَلارِل*. ومن المفارقة القول إن أحد العوامل الرئيسة التي حالت دون انهماك ملفِل العميق مع الفِكر الإسلامي قد تمثل، أيضاً، في ذلك [العامل] المُحكَم الذي أفسح له مجالاً ضيقاً لاتصال كان قادراً على تحقيقه [مع العرب]. لقد أجبره خوفه من قطاع الطرق والسلابين والقتلة المأجورين على استخدام حُراس شخصيين في القسطنطينية ومصر وفلسطين. وكان السكان المحليون الذين حظي ملفِل بأكثر تعامل معهم هم هؤلاء الحُراس الشخصيون والتُرجُمانات dragomen [2]، الذين تعاقد معهم للحفاظ على سلامته، علماً أنَ الشخوص الإسلامية في *كَلارِل* كانت مُبتدَعةً على شاكلة تلك الأدوار. (وكذا كان فداء الله في *مُوبِي–دِك*، والذي اسمه جِناس لاسم فتح الله، ترجمان روبرت كِيرزن، الذي يصون عهدته إبان الرحلة التي يقوم بها كلَارِل مع دليله الدرزي)[3]. مثلت هذه الشخوص الصورَ النمطية للإسلام، لكنها زودت ملفِل، أيضاً، بقَالب مُجسَد للتفكُر في ثقافات الإسلام على نحو إبداعي. إن التعاطف المُتعاظِم الذي اكتسبه من ترحاله قد خوله التفكُرَ ملياً في رمزية العبادة الإسلامية، في *كَلارِل*، بطرائق وَلدَت وسيلةً حيوية لتقييم جِدَة السلوك الإنساني وسط تنوع الأشكال الثقافية والدينية. ويكشف استقصاء تلك الشخوص كيف كانت اللغة المجازية الإسلاموية، في حد ذاتها، مورداً خصباً لصنعة ملفِل الفنية الأصيلة.

ولقد تركزت المراجعات النقدية التي تناولت *كَلارِل* على الحجيج المسيحيين واليهود الذين ارتحلوا إلى الشرق، أو عاشوا فيه. تمثل كل واحدة من تلك [الشخوص] حالةً لِطَيفِ صراعهم بين الإيمان بالتقليد الذي اعتنقوه والإدراك المُدمر لاحتمالية أن يكون الدين، بكل

---

(1) وعندما سنحت الظروف لمثل ذلك الاستقصاء، كمثل مصادفته لبعض المسلمين على متن سفن عديدة استقلها بين موانئ المتوسط، سأل ملفِل المسلمين، بفاعلية، حول طبيعة عقيدتهم. فعلى سبيل المثال، التقى ملفِل المبعوث التركي إلى سردينيا إبان إبحاره إلى لِيغارن: «تحدث معه [حول] آرائه تجاه [الديانة] الإسلامية وأشياء أخرى، [وحول] انهماك الطبقات التركية العُليا في إضفاء آراء فلسفية على الدين وأشياء أخرى». ملفِل، *يوميات*، 15: 113.

(2) يشير المؤلف، هنا، إلى أن كلمة targuman تعني مترجم/ترجمان في اللغة العربية. (المترجم).

(3) روبرت كِيرزن، *زيارة إلى الأديرة في الشرق* (لندن: جون موراي، 1849)، 171–4. لقد نشر موراي الطبعتين اللندنيتين لكتابي ملفِل الأولين، *تايبي* و*أومُو*، وأطلق هذا الكتاب في ذات السنة التي قام فيها ملفِل برحلته الثانية إلى لندن.

بساطة، أسطورة زائفة. تمثل هذه الشخوص- بالنسبة إلى *كلَارِل*- طالب اللاهوت المُرتد، أمثلةً نموذجيةً للطرائق المختلفة في التعامل مع شكوكه المختلفة. وكانت ثمة تنويهات قليلة بزمرة الشخوص الثلاثة المتناقضة الذين قدموا من مناطق مختلفة في الإمبراطورية العثمانية، وعملوا على حماية الحجيج إبان تطوافهم من القدس إلى أريحا إلى البحر الميت، ووصولاً إلى دير مَار سَابَا، والعودة ثانية عبر بيت لحم. وخلافاً لغالبية الحجاج الغربيين، فإن بلِكس والأرناؤوط وجَالِي (الدليل الدرزي الذي أضفى عليه مِلفِل بُعداً إسلاموياً) مؤمنون بدينهم، ولا جدال في ذلك (إن لم يكونوا مشايعين له)، وينأون بأنفسهم عن الأزمة التي يواجهها المسيحيون النازحون أو المتشككون.

وتمثل هذه الشخوص الثلاثة الحالة الإبداعية الأكثر إلحاحاً للمسلمين المُتخيَلين التي أنجزها كاتب أميركي بارز في القرن التاسع عشر. يستقصي مِلفِل من خلالهم (وكذلك من خلال شخوص إسلامية ثانوية أخرى في *كلَارِل*) قيمةَ الخضوع resignation كمضاهاة فلسفية لفهم الحياة. ولأنهم لا ينهمكون عميقاً في حديث «الحجيج» الفكري- وهو أمرٌ يدل على اغتراب مِلفِل الفكري عن التعاليم الإسلامية- فإنه يُقيمهم وفقاً لاستقامة سلوكهم بدلاً من الاحتكام إلى نوعية حديثهم. وبما أن مِلفِل يحكم على أدلائه المسلمين الثلاثة وفقاً لثمار أفعالهم وجدية معتقداتهم، إلا أنه يجد [أفعال] بِلكس والأرناؤوط تفتقد إلى الاتزان العقلي. ومع ذلك، فإن جَالِي هو أكثر شخوص القصيدة قوة واتزاناً، وربما هو الذي يترك الأثرَ الأشد غموضاً في نفس كلَارِل من بين الشخوص الأخرى التي يلتقيها. في الواقع، تُجسد شخصية جَالِي البارزة الفلسفةَ الذّاتية للإذعان acquiescence الحكيم الذي كان مِلفِل يطوره ليحل محل إيمانه المتناقص بالعقيدة اللاهوتية الشفهية الرومانتيكية. إن رجولة جَالِي متجذّرة في الفضيلة الخالصة للشخصية الفطرية التي تتصرف بهدوء عند الشك وعدم اليقين. يؤكد مِلفِل، عبر [شخصية] جَالِي، المظاهرَ الأكثر إيجابية للاستشراق الرومانتيكي، لكنه يفعل ذلك من خلال براغماتية عاطفية لا عبر مخيال جامح.

يصور مِلفِل الحارسين، بِلكس والأرناؤوط، كجوهرتين لنوعين متناقضين من الجنود الأتراك. فهما يمثلان الصور النمطية التقليدية للعسكرية الإسلامية المستمدة من أساطير الحروب الصليبية والقتلة المأجورين، وكذلك من الصراعات التركية المعاصرة مع روسيا- التي

كان آخرها حرب القرم، والتي انتهت قبيل رحلة ملفِل. إن إدراج هذه الشخوص المسلمة الثلاث قد أباح لِملفِل إضفاء بعض الحياة على بيئة يهودا الصحراوية، [وبعض] الترويح التهكُّمي داخل التجريدية العميقة لخطاب الحجيج، فضلاً عن التعقيب النقدي على المفاهيم الرومانتيكية للفروسية الإسلامية. وسواءً امتلكت [تلك الشخوص] إرادة وقدرة أكثر من امتلاكها لاستراتيجية أو طرائق فنية، إلا أنها لا تزال [شخوصاً] كاريكاتورية للمتمرد الملحد المُضلَل الذي ضحى بقدرته على التفكير المبدئي لصالح نشاط اللحظة الراهنة وقوتها. إن هؤلاء الجنود (الذين شكلوا، ذات يوم، خطراً على العالم المسيحي) حلفاءُ صُوَرِيُون للتوافق الأوروبي، وبمثابة حراس مسلحين للحجيج. بِلكس (السباهي) هو قائد الحرس الذين يرافقون جماعة كلَارِل في أثناء رحلتهم حول فلسطين. وهو إنكشاري سابق يرمز إلى العظمة المتلاشية للباب العالي السامي: [فهو] «مثالُ السلالة العُصملية الخالصة. / ولكن آهٍ، فقد بُذِرَتِ البِذَار–»[1]. يُلخّص «قدَره الرث» رفض العثمانيين للتقدُم والتطوُر حين يرتدي زياً أكله العَث، ويحمل جواده، الذي له من العمر عشرين عاماً، سرجاً احتفالياً مُستعمَلاً ومجرداً من حليته وزخارفه... ورغم أنه «يقظ» و«مُعافىً» و«حَذِر»، فإن بِلكس انتهازي مولع بالحرب حل «حقده المستبد» محل فعاليته كجندي[2]. ويجسد استخفافه المُتبجح (كحين يشرب، على نحو مبتذَل، كأس نبيذٍ نخبَ صيام رمضان) المفاهيمَ الغربية تجاه تركيا ضعيفة تتغاضى عن الفوضى باسم تعصُب [ديني] لا مُبالٍ.

وخلافاً لفسوق بِلكس المثير للسخرية، فإن الشخصية المسلمة الثانية التي تنضم إلى قافلة السياح هو محارب مقدام مخضرم تجعله قوته «رجلاً ناضجاً من طراز رفيع». الأرناؤوط– المرتزق المدجج بالسلاح القادم من ألَبانيا– وهو سفاح يسعى إلى أن يُنظَر إليه كإنسان متحضر. يُصوَر المحارب كعملاق يرتدي تنورةً[3] «بيضاء كالثلج»، وصدرية زرقاء ذات نِطَاق «أحمر كالدم»، ويعتمر طربوشاً قرمزياً مسفوعاً بِشُرابة طويلة. يؤمن الأرناؤوط بوعد الاستشهاد بالسيف، ولا يؤمن بأية أخلاقية مبدئية: «مسلماً Islamite بالعقيدة كانَ–»، نوه مِلفِل، «وفي أفعاله، [وِفقَ] ما تأتي به الحوادثُ». ورغم انجذاب كلَارِل إلى رغبة الأرناؤوط

(1) مِلفِل، *كلارل*، 2.97.7—9.

(2) مِلفِل، *كلارل*، 11.9.2؛ 173.52.23.2.

(3) كتلك التي يرتديها الرجال في إسكتلندا. (المترجم).

الباسلة في التضحية بحياته في ساحة الوغى، فإن مِلفِل يدينه، في نهاية المطاف، كجَبري جاهل لن تنقذه مباهاته المتهورة أبداً[1].

ولا يكمن وراء حس الفكاهة المريح لجنديهما المسلمين وغرائبيتهما غير أنانيةِ «المُرتزقة». فهما يظلان، في النهاية، فردين غير نبيلين يقتلان ويرغبان في أن يُقتَلا عبثاً. تتناقض [صورة] الأرناؤوط والسباهي، على نحو مؤلم، مع [الصورة الجليلة] لجنود الحرب الأهلية الأميركية المحتضرين الذين صورهم مِلفِل في [كتابه الشعري] *صورٌ من أرض المعركة*. وفي *السُترة البيضاء*، فقد فك deconstructed مِلفِل فِتنة الاستشهاد في سبيل الله عبر حكاية قَصها جاك تشيز، قبطان رجال المنصة التي في أعلى الصاري الأمامي، والذي شهد موت البحارة الأتراك في المعركة البحرية نَاڤَارينُو، سنةَ 1827. [كانت صيحةُ] «اللهُ! اللهُ! محمدٌ! محمدُ!» قد شقتِ الهواء؛ كان بعضهم قد صاح يقولها من كُوى السفائن؛ فيما صرخ بها بعضهم الآخر، عالياً، من المياه التي تَغرق بهم، وقنزعاتهم الطافية فوق رؤوسهم الحليقة، مثل أفاعٍ سوداءَ فوق صخور غمرها المد النصفي[2]، لاحظَ [تشيز]». لقد آمنوا أنَ نبيهم سوف يسحبهم إلى الجنة بتلك القنزعات top-knots، لكنهم غرقوا الخمسين قَامَة[3]– يا للبحارة الشجعان– في أعماق الخليج»[4]. ومثل انتحاريي هذه الأيام المُفخَّخين، فإن بِلكس والأرناؤوط يتحرقان شوقاً إلى العنف الطائش بوصفه قولاً لاهوتياً مؤكَداً، وهو موقف يجعلهما مُرشحين متهورين لأن

---

(1) مِلفِل، *كَلارِل*، 11,3؛ 43,1,4–63. ورغم أن مِلفِل قد استمد بعض ملامح شخصية الأرناؤوط من الملاحظات الواردة في *يومياته*، ومن [كتاب] إليوت وُوربيرتِن، *الهلال والصليب: أو وقائع رحلة مشرقية وحكايتها المتخيَلة* (نيويورك: وايلي آند بَتنَم، 1845)، فإن الأرناؤوط مُصور، على نحو واسع النطاق، (مثل الراهب سَالڤَاتِيرا)، كشخصية مُستلة من صفحات [كتاب] جون لُويد ستِيفِنز *حوادث رحلة في مصر وشبه الجزيرة العربية والأرض المقدسة سنة 1837*. كان «أرناؤوط <ستيفنز> الطائش» هو «الشخصية ذات الملامح العسكرية الأكثر جرأة واندفاعاً رأيتها أبداً؛ والذي يجمع في مُحياه الصراحة وعدم التكلُف». ومثل أرناؤوط مِلفِل، «فقد امتطى حصانه المُفعَم حماسةً، كما لو كان هو نفسه بعضاً من ذلك الحيوان النبيل»، «ولا يمكن كبح جماح نفاد صبره المتقد في أن يكون حاضراً في مسرح الأحداث دوماً». يسرف المحاربان في احتساء النبيذ في الأديرة المسيحية رغم تحريم القرآن له. ورغم انجذاب ستيفنز وكلارك سوية إلى «طرائق <أرناؤوطيهما> الجريئة والصريحة»، إلا أن انتقاد مِلفِل لـ «طيش» محاربه يتم على نحو أكثر كمالاً (ستيفنز، *حوادث*، تحرير ڤيكتور وُولفغَانغ ڤُون هَاغِن <نورمان: مطبعة جامعة أوكلاهوما، 1970>، 325–6، 332–5)؛ مِلفِل، *كَلارِل*، 60,11,3.

(2) المد النصفي (half-tide): الزمن أو الحالة المتوسطة بين المد والجزر. (المترجم، نقلاً عن قاموس أطلس).

(3) القَامَة (fathom): مقياس عمق المياه ويعادل ستة أقدام. (المترجم– نقلاً عن قاموس أطلس).

(4) مِلفِل، *كلارِل*، 276,12,3–83؛ مِلفِل، *السترة البيضاء*، المجلد الخامس [من أعماله الكاملة]: 326.

يكونا حارسين أو دليلين. فهما عاجزان عن التعبير عن إيمانهما بالإسلام بأفعال أخلاقية في هذا العالم. يؤكد هذان الجنديان- عبر انصياعهما لأوامر الآخرين- الصورَ النمطية للمسلمين كمتعصبين لدينهم مولعين بالقتال.

أما جَالِي ([الشخصية] التي تناقِض الحراس المسلمين الآخرين على نحو جلي) فهو الدليل المِثَالُ الذي تدل أفعاله الصامتة على جدارة واقتدار مقارنةً بشخصيتي بِلِكس والأرناؤوط الأخرقتين الضحلتين. ترمز أسحلة جَالِي- التي تمنع العنف ولا تحرض عليه- إلى رجولته وطيشه foolhardiness. إن غروره الرزين ناجم عن تناغم باطني mystical يحتفي بالعالم المحسوس. وبوصفه مثالاً لرباطة الجأش، فإن جَالِي هو الشخصية التي تتصرف، في *كلَارِل*، في العالم الدنيوي، على نحو بناء، من دون أن يفقد إيمانه العميق العارف. ولأنه وُلِد أرستقراطياً، فإنه يتقبل انحطاط منزلته الدنيوية، بصفاء، لأنه يحتكم إلى قوانين جُوانية. وبوصفه خادماً للحجاج الغربيين، فإن جَالِي لا يحتكم «إلى الكلام، بل إلى الأفعال». ولا يستمد قوته من امتيازِ ما، ولا من الجدل الفكري، وإنما من رزانة شخصيته التي تشيع هالةَ سلطة ما. ومقارنة بشخصية جَالِي، فقد تم تحويل الحجاج الغربيين إلى سُياح سُذَّج جاهلين بالأخطار التي تحيط بهم وعاجزين عن حماية أنفسهم. وعبر إنقاذه الحجيج، بسيطرته الوجيزة، من أخطار البدو العنيفة، يعمل جَالِي في القصيدة كشخصية مُخلصة رمزية. كما وتدل «محافظة <جَالِي> على رأسه» إلى ذكائه، واستقلاليته، وقيادته. تُشدد شخصية جَالِي على حكمة مِلفِل في إدراك أن ما يُحدد منزلة المرء الروحانية هو سلوكه الكَيِس الفعّال وليس امتياز الولادة أو حتى المحتوى الفكري لمعتقداته[1].

يرتدي جَالِي زِي درزي عَاقِلٍ[2]: عباءة صوفية مُقلمة مع صُدرة وَحَطَة كتانية بيضاء وعمامة «مثل إكليل من الثلج». وتشتمل الصفات التي استخدمت لوصف ثوبه وسلاحه على «عادي» و«بسيط» و«مُقتَصد» و«خَشِن» و«قليل». تعكس حقيقة الإشارة إلى جَالِي على أنه «مسلم»، وابن أمير، ويؤمن بالله، ربطَ مِلفِل الدروز بالإسلام[3]. وقد يكون اسم

(1) مِلفِل، *كلارك*، 95,15,3؛ 25,7,2.

(2) تنقسم الطائفة الدرزية إلى عُقالٍ (أو أجاويد)، وهم الذين يطلعون على شيء من العقيدة السرية؛ وإلى جُهالٍ، وهم من لا يحق لهم ذلك. (المترجم).

(3) وتجعل حقيقة أن جَالِي هو درزي مُتوحد isolato [في إشارة إلى «الخلوة» التي يمارس فيها الدروز صلواتهم (المترجم)] من مسألة عَده شخصية مسلمة مسألةً شائكة. فلم يكن مِلفِل مُطلعاً، بما يكفي، على نظرة الدروز إلى العالم؛ فلا =

جَالِي مُشتقاً من [كلمة] «جَاهِل Jahil»، في إشارة إلى الدروز الذين لم يُسمَح لهم بالاطلاع على الأسرار الدينية بعد. ولكن جَالِي، وبوصفه درزياً ذا عِمة بيضاء [مُطلعاً على الأسرار الدينية]، فإنه يُؤثر اسم akkal (من [الكلمة العربية]: عاقل *aqil*). ربما لم يكُن مِلفِل مُدركاً لهذا التناقُض– مثلما تُبين دورثي مِتلِتسكِي فِنكِلستَاين– أو لعله كان يؤكد، عن وعي، تواضعَ جَالِي وافتقاره إلى الاهتمام بأية منزلة بَرانية [خارج ذاته المتوحدة]. ما يهم بشأن جَالِي أنه باطني ولا يمكن إفشاء تعاليمه [الدينية] بالكلمات؛ فهو– خلافاً لِكلَارِل– كاملٌ من دون الحاجة إلى مُسوغ فكري. جَالِي مخلوقٌ غير إيديولوجي، يُمثِل ما أطلق عليه مِلفِل «الإيمان اللاعقائدي الراسخ الذي يحتفي بالعوالم كلها»[1].

جَالِي هو شَارون[2] حاشية الحجيج في رحلتها عبر العالم السُفلي لِيَهُودا والبحر الميت؛ [ذلك العالم] الذي يطلق عليه مِلفِل اسم «أرض إبليس Eblis»، أمير الظلام في [الثقافة] الإسلامية[3]. وتتجسد براغماتيته في قبول الحداثة في «مُسدسه البراق الجديد» الذي يحمله رفقة بندقيته التقليدية وَيَطَقَانه (السيف). يشهد افتقار جزمته لأية مهاميز على أَنَفَته وسيطرته الحميمة على فرسه الحبيبة[4]. وخلال الرحلة، يصادف الحجيج ثلاث مجموعات مختلفة من الأتراك أو البدو، فيستطيع جَالِي تفادي الأخطار عبر مفاوضاته الناجحة المستندة إلى اللباقة الفطرية حيث النُبل الإنساني، لا الجدل المنطقي، هو الذي يكفل مواجهةً هادئة. تعمل هذه «المفاوضات parleys» كمعادل للمحادثات الودية gams [التي كان يتبادلها البحارة] في *مُوبِي-دِك*، في دلالتها على ما أسماه نيوتِن آرڤِن «احتشاد <*كلَارِل*> بالمناظر الطبيعية الاجتماعية». يزعم آرڤِن أن مِلفِل «لم ينجح في مَلء مسرح الأحداث بعدد أكبر من الشخوص– سواء في *مُوبِي-دِك*، أو في أية موضع آخر من أعماله الأخرى– أو في إضفاء

= يسمح للدرزي العاقل، على سبيل المثال، بالتدخين. وربما يمثل جَالِي الدروز الذين طُردوا من لبنان سنة 1841. [خاصة وأن] المذبحة التي قتل فيها الدروز 12000 من خصومهم المسيحيين قد تمت في ذات السنة التي كان مِلفِل يحاضر فيها عن ترحالاته. روبرت برنتِن بتس، الدروز (نيُو هِيڤِن، كِنَتِكت: مطبعة جامعة يِيل، 1988)، 23، 78.

(1) مِلفِل، *رِدبِيرن*، المجلد الرابع [من أعماله الكاملة]: 291. أشارت فِنكِلستَاين إلى احتمالية أن يكون اسم جَالِي مُشتقاً من كلمة «جَاهِل Djahel»، التي استخدمت لوصف زعيم الدروز «الأمير يوسف» في [كتاب] سِي. فِي. دِي فُولنِي، *رحلات عبر سوريا ومصر*. فِنكِلستَاين، *أُوريَاندا مِلفِل*، 172–3.

(2) شارون Charon، في الميثولوجيا الإغريقية، هو قائد الزورق الذي ينقل أرواح الموتى عبر نهر الجحيم. (المترجم).

(3) مِلفِل، *كلَارِل*، 111,10,2.

(4) مِلفِل، *كلَارِل*، 2,7,12–72.

المزيد من الحيوية، على نحو شديد الذّكاء، على الشخوص الثانوية والعرضية [مثلما فعل في *كَلارِل*][1]. ولقد اقتبست هذه الاشتباكات الثلاثة من تدوينات يوميات مِلفِل إبان تجربته الشخصية في فلسطين، والتوسع في كتابتها لكي تسمح لشخوص أخرى أن تلاحظ مدارك جَالي النبيلة كزعيم بالفطرة، فضلاً عن تزويد [الرواية] بشخوص إسلامية إضافية.

لقد انجذب الحجاج المسيحيون إلى «طبيعة <جَالي> الخصبة»، وإلى سجية «طَبعه وسيمائه». إن مصدر «ضبط النفس الصبور النبيل» الذي يتمتع به جَالِي هو مصدر غامض، ولكن بعضه يكمن في قدرته على الاحتفاظ بالجوهر الأصيل لِآدم: الذُكورة الفطرية التي تصوره وهو يناشد الحجيج والكاتب الذي ابتدعه. كان جَالي، بالنسبة إليهم، حافلاً بِـ «قوةٍ رجولية»، ويجسدُ «حيوية حياة الإنسان المتوارَثة / المتحدرة من آدم القوي إلى ما دون سواه»[2]. وتتبدى قوة جَالِي الرجولية في اضطجاعه الماكر وفي أفعاله الحاذقة. يصور كلَارِل السُمو الروحي لدليله وقناعته المهيبة حين

... يتكئ شِبهَ مُنكَبٍ،
والغليون الطويل يستريح على الحَجَرِ
وأكاليلُ الدخان تنتشر–
الغليون والرجل متناغمان كما لو أنهما ذاتٌ واحدة.
كم هي واضحة هذه الصورة، واضحة وحقيقية؛
شديد السُمرة هُوَ. تمثالٌ نصفي، يا مَن تنظرون،
قديمٌ، مِن مَرمَرٍ أسمر،
قد يتبدى مثل ذلك. هناك إذ تنحى الجميعُ،
كم، بلا عواطف، قد حَسِبَ السَكينةَ
عروساً– السَكينةَ لا الخواءَ
الخواءَ أو يَبابَ [الروح]؛ ولن يسقطَ
في يَبابِ الكلامِ: يَبابِ اليَبابِ.

(1) نيوتِن آرفِن، *هيرمَن مِلفِل* (نيويورك: وليام سُولان أسُوشِييتس، 1950)، 276.
(2) مِلفِل، *كَلارِل*، 2،8،4–21.

ليس القلم أداة جَالي بل الغليون الذي يرمز إلى احتشاد الشعور والفِكر في التأمُل الدنيوي. يجسد الغليون التكافؤ الإيجابي للفلسفة الجَبرِية: جزاء الأفعال. (لقد كان [الغليون] الشيء الذي ألقاه أَخْآب في البحر ساخطاً مُدمدماً: «ما شأني بهذا الغليون؟ فقد خُلِقَ هذا الشيء للصفاء»)[1]. غالباً ما يشير مِلفِل في أعماله القصصية إلى متعة التدخين، وهي رفاهية تُولد «حلم يقظةٍ حالماً لا يعرفه سوى المدخنين»[2]. يصيح بَابَالانجَا Babbalanja، في [رواية] *أُومُو*، وبصورة مشابهة لجَالي وهو يحسب السكينةَ عروساً، أن الغليون «زوجة صالحة»... صديقاً ورفيقاً مدى الحياة»[3]. حتى إن مِلفِل قد نظم قصيدة «العُشبة المُقدسة Herba Santa» التي تُمجد التبغ كقربان مُقدس يجلب الطمأنينة الدنيوية للأشخاص الشَكِسين، مطلقاً على [تلك الطمأنينة] اسم «هدنة الله»[4]. ومع ذلك، فإن لِحسية جَالي أبعاداً جلية. فهو لا يحتسي الخمر، ولا يشارك في الاحتفالات المسعورة في الدير [كي]»لا تؤدي أية خيبة أمل غير ضرورية / إلى أن يبهت [نور] / نبالة ابن الأمير [الذي في داخله]»[5].342 إن غليونه هو التوازن الجلي بين التأمُل الروحاني والمتعة الحسية.

مقيداً بقدرته على استقصاء شخوصه الإسلامية عبر كلامهم، فإن مِلفِل يستند إلى خيولهم ليطور شخصياتهم، وهو دليل آخر على نُدرة أدواته. لقد عملت أصالة الحصان العربي كوسيلة لإضفاء بُعد رومانتيكي على حُرية العربي النبيلة وعلى غروره الرجولي بوصفه شيخ قبيلة أصيلاً. إن الخيول في *كَلارِل* هي انعكاسات بَرانيةٌ لأرواح مالكيها، كما أن أوصافها مصورة، على نحو واسع، مثلما هي أوصاف مالكيها أيضاً. وُصِفَ حصان بِلكس، سليمان، على أنه «دون جوان... سلالة فاسقة»، ويتحدر أصله من إسطبلات تحمل اسمه. يمتطي الأرناؤوط صهوة «فحل عسكري» فيبدوان معاً كقَنطورٍ[6] «شِيرون». «بَدا <الحصان>

(1) مِلفِل، *موبي-دِك*، المجلد السادس [من أعماله الكاملة]: 129. ذكر مِلفِل، في *يومياته*، عديد أمثلة عن أتراك يدخّنون على نحو مَهيب و«في سكينة مُبهجة» (المجلد 15 [من أعماله الكاملة]: 58، 61، 74، 77، 82، 83).

(2) مِلفِل، *أُومُو*، المجلد الثاني [من أعماله الكاملة]: 42.

(3) مِلفِل، *ماردِي*، المجلد الثالث [من أعماله الكاملة]: 376.

(4) مِلفِل، *قصائد*، 274–6. ويتماهى مِلفِل مع جَالي في المقطع الأخير (السادس) من القصيدة: «أَمسِكِي، يا روحي! وفي حجرتكِ المشرقيةِ / كَرِري الحلم الذي يُحررنا طويلاً: / رغم العذوبة الياسمينيةِ والكهرمانِ الطَلسميِ / ندخّن العشبة المقدسة بغليون الطمأنينة المُذعِن».

(5) مِلفِل، *كلارل*، 3,11,174–6.

(6) القَنطور Centaur: كائن خرافي جسم نصفه الأعلى إنسان والسفلي جسم حصان. (المترجم).

-أخوه- قوياً مثله، / وشجاعاً بغطاء رأسه المزركش، كريم المحتد / أَبِيّاً مثله، وقوراً، / وذا طَبع مُستَتِر». وعلى النقيض من ذلك، يمتلك جَالِي والشيخ إسماعيل فرسين يصورهما مِلفِل كامرأتين شبقتين. لِزَارِ Zar جَالِي «عينان واسعتان متقدتان / وهي رقيقة طَيعةٌ، وتصبح، أحياناً، أُنثويةً في رغبتها/ أن تحظى بملاطفة». هي موصوفة كـ «ملكة» يتطلب إخلاصها لسيدها، في بعض الأحيان، جهداً وتذللاً عظيمين. ورغم أنها تُخالط الخيول الأخرى، إلا أن إخلاصها الشهواني مكرس لِجَالِي، مثلما يتضح في مشهد حُب محتشم حيث تُرِيح زَار «عنقها الفاتن» فوق كتفه: «خفيفة، مثل بجعة. / فيمد جَالِي ذراعه، / فيما يتنهد الكائن المرهف، / حين تفجرت مشاعر الحزن في الصحراء/ على نحو غريزي». القول إن مِلفِل أُجبر على تصعيد اهتمامه الحسي بالنساء المسلمات إلى تمثيلات خَيلِية equine (وإلى رووث، العذراء اليهودية السماوية، أيضاً) هو انعكاس لحقيقة أن [جناح] الحريم- الذي هو موضع للتخيُلات الإيروتيكية- قد ظل عصياً على أن يبلغه الغربيون المرتحلون إلى الشرق الأدنى. وهو بُعد آخر من التحديات التي واجهها في استحضار مثاله الشركسي الأعلى.

وقد تكون الترجمة الأكثر وضوحاً لاسم «جَالِي Djalea» هي الكلمة العربية التي تعني «الوضوح/الجلاء clarity»، ولا يخفى علينا أن جَالِي يتملك الوضوح الراسخ الذي يبحث عنه *كَلَارِل*[1]. إن تأثير جَالِي في *كَلَارِل* مصوَر على نحو بالغ الجلاء عبر وصايته التكتيكية القوية. ويتصادف ألا يحظى كلَارِل بلقاء متوحد مع جَالِي إلا عندما يكون *كَلَارِل* وحيداً (أثناء «ساعة غدائه»). لا يقطع «الأمير» تدخين غليونه الطويل، ولكنه ينظر إلى *كَلَارِل* نظرةً «قَلِقة». «لقد كانت نظرةً عجلى/ تذكرها *كَلَارِل* مراراً، / [وَ] رغم دلالتها العفوية- / [إلا] أنها كانت آخر شيء حظي بمعرفته»[2]. وعندما يصادف روولف وكلَارِل جَالِي في ضوء القمر «على الصخرة عند شفير الجُرف»، يسعى روولف إلى معرفة مبادئه الدينية. مطمئناً، يوافق جالي، ولكنه لا يتلفظ- وبكل ما «لضبط النفس المُذعِن» من «بَيِنَةٍ صامتة»- سوى بالحقائق المُلغزة «لا ربَ إلا الربُ... الله يحفظكم، الله العظيم!» حينها يُتوجه روولف: «السيدُ جَالِي، أمير النقاء»[3].

(1) أنا في غاية الامتنان إلى دوروثي مِتلِتسكِي لاقتراحها هذا المعنى لـ [اسم] جَالِي.

(2) مِلفِل، *كَلَارِل*، 3,34,9–24.

(3) مِلفِل، *كَلَارِل*، 3,16,66–125؛ 3,17,1–5.

وكان الصمت الحقيقي الذي أُجبر مِلفِل على مجابهته هو خواء صيته الشعبي. فعبر تقديم أنموذج مِثَالٍ للكيفية التي يكون فيها الصمت رجولياً وحكيماً على حد سواء، فإن ابتداع مِلفِل لشخصية جَالِي كان فعلاً حيوياً. «لا جدال أن جَالِي يُعبر- أكثر من أية شخصية أخرى في [قصيدة] *كَلارِل*- عن المِثَال الروحي الأعلى الذي كان مِلفِل نفسه يجاهد [للوصول إليه] في سنوات كهولته» كتبَ وُولتَر بيزَانسِن في أطروحته لنيل شهادة الدكتوراة (جامعة يِيل، 1943)، والتي ساعدت على إخراج *كَلارِل* من غياهب النسيان التي كانت قد غرقت فيها[1]. وكانت واجبات مِلفِل كمفتش جمارك قد منحته، على نحو شيق، «السلطة لاستخدام القوة الضرورية للصعود على ظهر أية سفنية وتفتيشها»، فضلاً عن «مطاردة الذين يخرقون القوانين واعتقالهم» و «تفويض صلاحياته إلى الآخرين ضمن منطقة تمتد لثلاثة أميال». نستطيع تخيُل مِلفِل وهو يظهر رباطة الجأش ذاتها التي خولها إلى جَالِي أثناء مفاوضاته[2]. ويتضح توق مِلفِل إلى إذعان جَالِي الهادئ في مقدمة *كَلارِل*، حيث يعلن: «ها إنني أنبذ الكتاب- راضياً، سلفاً، بما تخبئه له الأقدار». وبعد ثلاث سنوات من نشر *كَلارِل*، يضطر مِلفِل إلى إجازة إتلاف 224 نسخة منها؛ وبعد سنوات، حين اعترف أحد معجبيه القلائل المتحمسين أنه لا يعرف شيئاً عن وجودها، ادعى [مِلفِل] أنها «لم تكتب لأجل الشهرة» مستخدماً فعلاً مجازياً لإحياء وجودها عندما أرسل له نسخة منها[3]. ولقد تردد مِلفِل كثيراً لوضع اسمه على غلاف *كَلارِل*، في المقام الأول. لقد كانت ثقة جَالِي الحكيمة بنفسه وموقفه الجليل حيال ذلك، غير آبهٍ بتهليل العالم له، هي التي دفعته إلى اعتزال [ذلك العالم] لكتابة

(1) وُولتَر بيزَانسِن، «كلَارِل هِيرمَن مِلفِل» (أطروحة دكتوراة، جامعة يِيل، 1943)، 362. ولقد تمت الإشارة إلى سمات جَالِي الشخصية من قبل الدراسات النقدية القليلة التي تناولت *كَلارِل*. يدعو فِنسِنت كِنِي جَالِي صاحب «الحضور المهيمن»، والذي هو تمثيل لـ «صورة إسماعيل الأصلية»، والذي يتقبل وطأة «الوحدة <الإنسانية> بتفجُع». كِنِي، *كَلارِل هِيرمَن مِلفِل: سيرة روحانية* (هَامدِن، كِنتِكت: ذَا شُو سترِنغ برِس، 1973)، 79، 127، 211، 214-15. وفي أطروحته، يدعو جلال الدين بَخْش جَالِي «إسماعيل المُطلَق». ويجد وليام بُوتَر الدروز على أنهم التجسيد الأمثل لثيمة «المزاج المعتدل» الذي تستطيع «الروح <من خلاله> بلوغ [مقام] الصبر الوَرِع عبر تجربتها واحتمالها لمحن العالم». بُوتَر، *كَلارِل مِلفِل والتداخل الوجداني بين العقائد* (كِنت، أوهايو: مطبعة جامعة ولاية كنت، 2004)، 97، 94، 113.

(2) سَانتِن غَارنَر، «البقاء على قيد الحياة في العصور الذهبية: هِيرمَن مِلفِل في مصلحة الجمارك»، [مجلة] *مقالات في الفنون والعلوم*، العدد 15 (حزيران 1968): 8.

(3) رسالة إلى [دار] جِي. بِي. بَتنَمز صَنز [للنشر]، 27 آذار 1885، *مراسلات*، المجلد الرابع عشر [من أعماله الكاملة]: 482، 486.

كَلارِل في المساءات وعطلات نهاية الأسبوع بعد عودته إلى منزله من وظيفته في مصلحة الجمارك.

ويتمثل الاستحضار الأقوى لإنسانوية جَالِي العميقة التي تمزج العقل بالقلب بالروح في الصورة الأخيرة التي يرسمها في «الإسراء The Night Ride»، وهو نشيد يشير اسمه إلى معراج النبي محمد من القدس إلى السماء السابعة.

... ثمةَ ذهولٌ
في وجه جَالِي، يشرقُ بالنعمة الإلهية
التي تحكم آمال النشوة التي وُهِبَت لَه؛
تنحني على قطع النقود تأملاته–
وتُحاكُ الترتِرَاتُ[1] المُزدانة بالنجومِ
ضفائرَ سوداء. لكن حالةً
مُتبصرةً حَذِرَةً تسودُ؛
لأن حُبه هو الحُب الذي لم يترسخ عبثاً:
إنه الشغف الإنساني العميق
للذي يظل نصف طفل:
فأي خفقان يكمن
وراء النظرة الرزينة!

ثُم تتناغم كلمة «رزين sedate» مع الكلمة التي تتبعها في البيت التالي، «ولكنهم متوحدون But Desolate»، والتي تستخدم لوصف الحجيج الآخرين الذين هم «محجوبون» عن رؤية جَالِي الخاصة. يستمد هذا الوصف الحميم قوته من كونه موصلاً للتأويل المتعدد التكافؤات الذي يمزج بين مظهرين للشغف: الحب الدنيوي والإخلاص الصوفي. يتقاضى جَالِي أجره جراء الخدمات التي قدمها كدليل لكنه– وخلافاً لِبِلكس الذي نقوده ليست سوى «نقود /

(1) التِرتِرَة sequin: قُرص صغير لامع يُخاط عادة بالثياب (المترجم– نقلا عن قاموس أطلس).

في جِرَابِ نِطَاقٍ»- يحول قيمتها إما إلى رموز تدل على النجوم في السماء أو إلى ترتِرَاتٍ في شعر امرأة أسود. هنا، يستغرق مِلفِل في التفكير المتأمل ثانيةً سعياً وراء رؤيته الشركسية عبر جَالِي: تدل [كلمة] «نصف طفل half-child» ضمنياً إلى محبوبته، حورية الفردوس، وإلى روحه الغضة. في هذا المقطع، يسمو جَالِي فوق النزعة المادية عبر تصعيد أُنثاه وتحويلها إلى شيء سماوي لا متناهٍ حيث يكون الشغف سابقاً على السعادة العظيمة والفوز بالجنة. وتلمح حقيقة أن هذه النشوة قد سبقت اكتشاف كلَارِل لموت رووث مباشرة إلى مقام سام من الإخلاص حيث تسمو أكثر الروابط الجسدية فوق الحُب الدنيوي متحولة إلى كفارة مُبهجة. فعوضاً عن رفضه لصور المسلمين النمطية، فإن مِلفِل يمجد جَالِي، الرجل الذي يوحد العاطفة والغريزة والإيمان في توازن عاطفي من دون أن يفقد عالمه الفكري الذي هو دنياه الشخصية التي من تأمُل فاعل[1].

فعبر ابتداعه لشخصية الدليل جَالِي، أعاد مِلفِل التأكيد على غموض الشرق. فهو الباطني الذي لا تستطيع تعاليمه أن تحتمل خداع الكلمات ووطأتها. وعبر ابتداعه لشخصيته الدرزية، حول مِلفِل قدرته على الولوج إلى أسرار معينة للإسلام إلى إدراك صعوبة تأويل المعرفة المطلقة المتاحة للعقل البشري بالكلمات. لقد كان ذلك فعلاً إيمانياً ساعده على تحمُل عدم ذيوع صيته كاتباً، وهي رسالة تبدت بشكل قوي في اللفيفة الفارغة التي اختارها كنقش على شاهدة قبره.

أجنحة الحريم السماوية: عنفوان إسلاموية مِلفِل

رفض مِلفِل، خلافاً لجَالِي، أن يذعن للصمت، فواصل الكتابة حتى آخر أيامه. تعبر قصيدة موجزة، غير منشورة، عن الحرية التي شعر بها مِلفِل عندما كان قادراً على تنحية واجباته اليومية في مصلحة الجمارك جانباً، ومواصلة شغفه الأدبي.

عتيقةٌ سُترتي، ضيقةٌ تبدو-
حين ينتهي عمل اليوم البليد

(1) مِلفِل، *كلَارِل*، 4،29،16-29.

أنفضُ الغبار عنها، وعن الحلم الآسيوي،

آسيا الشمس العتيقة!

وثمة ثياب أخرى قد انتشرت هناك؛

بلى، مترِئة هناك، رداءٌ فضفاضٌ وصُدريّة،

لقد شهد عُمر الراحةِ العَدنيةِ Edenic

أن الأعمال السابقة– واحسرتاه– قد أتت بالعويل[1].

تمزج القصيدة رمزيته المتعلقة بالثياب المَخيطة، والتي تتضح في الأزياء المشرقية التي وهبها لِأُومُو (كـ «باشا <مُعمم> بذيلي حصان»)، وتَاجِي (كـ «أمير بأردية فضفاضة»)، وذلك لتصوير توظيفه المتواصل للمفاهيم الإسلاموية، على نحو مثير. إن توسيع [مدى الصورة الشعرية] من الغبار إلى السأم إلى الانقباض (لاحظ التلاعب اللفظي الذي يستخدمه مِلفِل في لفظة «alack» [(واحسرتاه!] كمعادل لِـ «a 'lack'» [الفُقْدان]) إلى الرحابة الخصبة الحُرة ليشير إلى الفضاء الرمزي الذي كان قادراً على خلقه لنفسه عبر كتابته عن فردوس مُستشرَق، وهو فضاء استطاعت كلماته، من خلاله، أن تُضاد كلاً من «العمل» و «العويل» على حد سواء. شجب مِلفِل السقوط وعقوبته القاسية التي من رغبة لا سبيل إلى خلاصها، الكَد الأبدي، والموت الدنيوي. ولقد فسر ازدراءه لأخلاق العمل البروتستانتية في رسالة إلى ابنة عمه كِييت: «لا نستطيع القول عن الذي لا تتلبسه أوقات الراحة أنه يمتلك الحرية. يتحدثون عن شرف العمل. هُراء. يكمن العمل الحقيقي في الحاجة إلى الشرط الدنيوي للإنسانوية المتواضعة. يكمن الشرف في الراحة وأوقات الفراغ»[2].

وباستقالته من مصلحة الجمارك في آخر أيام 1885، وجد مِلفِل نفسه وقد حاز وقت

(1) مِلفِل، *قصائد*، 426. كان مِلفِل يرتدي إبان رحلته إلى أوروبا سترة بنية عتيقة الطراز، والتي نمت عن «تلميح غامض» و«قللت من هيبته». (مِلفِل، *يوميات*، المجلد 15 [من أعماله الكاملة]: 12، 40). وبعيد عودته إلى نيويورك، كان يرتديها، مبتهجاً، أثناء إحدى نزهاته ناظراً إلى النجوم.) [رسالةٌ] مِلفِل إلى إفْرت إيه. دَايكِنك، 7 آذار 1850، *مراسلات*، المجلد 14: 159).

(2) [رسالةٌ] من مِلفِل إلى كاثرين غانزفُورت، 5 أيلول 1877، *مراسلات*، المجلد 14 [من أعماله الكاملة]: 464. يرفض إسماعيل، على نحو صريح، عقوبة [التقصير] في العمل في مفتتح [رواية] *موبي-دك*، حين ينتقد «الجَلد بالسياط الممارس عالمياً»، قائلاً أنه «يبغض كل الأعمال الكادحة الشريفة والمحن والمحاكمات مهما كان نوعها» (6: 5).

الفراغ الذي طالما تاق إليه. أدرك مِلقِل أنه حتى وإن تغلغلت فيه أوهام الصِبا، ينبغي عليه أن يرعى روحها الحالمة ضد انقضاضات اليأس. «ذَرةً إثرَ ذرةٍ تُساقُ الصحراءُ / صوبَ أرضِ الحدائقِ»، أشار مِلقِل في المقطع الشعري الأخير من قصيدة في ثلاثة أجزاء تُدعى «المِسبَحةُ الوردية»[1]، داعياً: «سَيجي أزهاركِ جيداً، والتفتي إلى الذي ينسلُ خِلسةً/ مِنَ الأرض التي تَدُبُ أبداً». استخدم مِلقِل قلمه كي يتفادى صحراء اليأس. فعبر اعتنائه بحدائقه التي من أزهار حقيقية ومجازية، يشير إلى الحاجة السيكولوجية إلى «فردوس الحمقى»، زاعماً أن «الأمل اعتادَ أن يُشاطرَ/ السرابَ حين يستولي/ اليأسُ على القافلة»[2].

ولقد أنقذت رؤيته الشركسية فناء تجسيداته المتخيلة في مجموعاته الشعرية التي جمعها في آخر أيامه. جسد مِلقِل رؤيته، ليس مثلما فعل في السابق عبر تحويل النساء إلى حُور عِين سماويات لا يَطْمَثهُنَ أحدٌ أبداً، بل عبر ترسيخ جمالهن في «النعمة الخالصة» للأزهار الطبيعية[3]. وشبيهاً بِجَالِي الذي رأى نجوماً سماوية وَتَرتِرَاتٍ في قطع النقود التي في يديه، صور مِلقِل الأزهار كثواب إلهي أتى من الجنة التي تُجسد أحلامه الشركسية داخل أدوار الطبيعة. فعبر توحيد الأزهار والنساء في تعابيره الشعرية، عثر مِلقِل على شكل شهد على الحيوية الدائمة لرؤيته المتمردة، وهي [حيوية] أطالت من أمد بقاء المُحفز الخصب لإبداعه الأدبي المتواصل، كما وأثابته على جهده السابق وموته الذي يدنو.

وقد تكون إدانة مِلقِل الحاقدة على طرد [آدم وحواء] من جنة عدنٍ، والقيمة المتواصلة التي يسبغها على صور نسائه السماويات، هي [الإدانة] الأكثر جلاء في قصيدته «إخلاص الأزهار إلى سيدتهن». إن «الوصيفات» اللواتي يروين أحداث القصيدة هُن أصوات أزهار متجسدة من شُوشَن- المكان الفارسي في سِفر أَستِير- واللواتي يَتُقْنَ إلى كَلأ الجنة كي يبقين الأثر الأنقى والدليل الراسخ. «نحنُ بناتُ عَدنٍ-»، يُغنينَ، «نشاطرك ذاكرتها»[4]. والأهم

(1) Rosary Beads: وهي المسبحة التي تستخدم في صلاة تَكريس (الذّات) لمريم العذراء، وتتكون من خيط فيه خمس مجموعات من الخرز (خرزة واحدة كبيرة وعشر خرزات صغيرة الحجم في كل مجموعة)، عند كل خرزة كبيرة تتلى الصلاة الربانية وعند كل خرزة صغيرة تتلى تسبيحة المجد لله. (المترجم).

(2) مِلقِل، «المسبحة الوردية»، *قصائد*، 336؛ «روح تجلت لي»، *قصائد*، 423؛ «بُوسِيلِبُو»، *قصائد*، 282.

(3) مِلقِل، «كَرمةٌ أرضية»، *قصائد*، 335.

(4) مِلقِل، «إخلاص الأزهار إلى سيدتهن»، *قصائد*، 341-2. كانت شُوشَن (Shushan أو Susa) العاصمة القديمة لبلاد فارس. ويتضح إضفاء بُعدٍ استشراقي على جنة عدنٍ، مثلما هو هنا، في «سِيرَا Syra» [قصيدة] *تِيمُولِين*، حيث يربط مِلقِل مباشرة بين «الحلي المشرقية المبهرجة» ويدي حواء المقدستين (*قصائد*، 289-90).

من ذلك أنها امرأة– «ابنة سلالة بعيدة»– تظل «سعيدة بطردها [من جنة عدن]»، مؤكدة ولاءها للجنة التي تستحق الإخلاص. كما تؤكد هذا «التوق السري إلى جنة الله» قصيدةُ مِلفِل «العاشق وأجَمةُ اللَيلَج»، إذ يُنقَل الراوي العاشقُ إلى «باب جنة عدن» ويبقى هناك، [في] «مكان موعد الحُب مع حواء التي لم تأت»[1]. هذه الرغبة التواقة إلى كمال رومانسي (ذاك الذي هذّب العاشق عبر وصف الحضور السماوي للمحبوبة والذي هو مباح في الطبيعة) قد شكلت جوهر تشوقات مِلفِل الشركسية في أيامه الأخيرة.

تعكس قصيدته «بستاني الورد»، من [مجموعته] *أعشاب ونباتات برية*، إشارته إلى «تمتعه <بعد تقاعده> بأوقات راحة وفراغ لم تعترض سبيل قيامه بأي شيء»، [وكيف هو] الآن «يُسخّرها» لـ «نشاطه» الكتابي[2]. تشهد القصيدة أن «الصبا لا يذوي في القلب أبداً»، وأنه قد امتلك، في نهاية المطاف، الـ «المزاج الصامت الذي يُنبت العشب grass-growing »، والذي تاق إليه لسنين من قَبل. يروى «بستاني الورود» حكاية إرث يُوصِي به «نبيل بدين من الشرق» إلى راوي القصيدة [والذي هو] مزرعة ورد تقع في «أرض المسرة» قرب دمشق، تغسلها مياه نهري أَبَانَةَ وَفَرفَر. يتألف جوهر القصيدة من تأمُلات البستاني الجديد حول إن كان سيمتع نفسه بباقات الورود أو تقطيرها إلى عِطْر attar.[3] تصور القصيدة الورود كـ [جناح] حريم مِن عذراوات يكمن قدَرهن في التوازن. وكان قد طلب النصيحة من زَهَارٍ فارسي وعطارٍ بَارسِيٍ، إلا أنه أيد، في النهاية، رأي الأول، قائلاً: «لقد خضنا بما فيه الكفاية في موضوعة الزهور». يشرح السيد الفارسي منطقه بهذه الكلمات التي تمتدح الورود التي يسميها «محبوباته السماويات»:

هذا التلاشي هو الفتنة!
ويحظى بالأرواح التي سوف تكون
سماوية. لقد بدا الأمر بالنسبة إلي، يا سيدي،

---

(1) مِلفِل، *قصائد*، 341–312.

(2) [رسالةٌ] من مِلفِل إلى أرتشيبالد ماكميهان، 5 كانون الأول 1889، *مراسلات*، المجلد الرابع عشر [من أعماله الكاملة]: 519.

(3) يذكر المؤلف، هنا، أن أصل كلمة attar هو أصل عربي. (المترجم).

أن هذه الفتنة الزائلة

هي التي أغوت أبناء الله في الأرض،

متعبين بأبدية

السماء السابعة المتوهجة التي للجنة؛

ولا حتى بنات حواء الجميلات، يا سيدي؛ كلا، كلا،

ففتنتهن أقل زوالاً:

لقد كانت الوردة.

وبعد تخليه عن «آلامه الجاهدة» لـ «تشكيل الوردة» عبر إمبيق قَصصه، فإن مِلفِل- ومن خلال بستاني الورد الهازِل- قد امتلك فردوسه الذي طالما تاق إليه أخيراً. «لا شيءَ مثل تفتُح [الزَهر]، يؤكد في قصيدة أخرى غير منشورة عنونها على نحو تهكُمي «قارورة العطر»[1]. في عام 1852، تخيل مِلفِل حياته كـ «دَردَنيل طويل» ذي ضفاف عالية تمنعه من قطف الأزهار الجميلة التي تنمو على شواطئه. وقبيل وفاته، جمع مِلفِل أزهاره في الأراضي البهية لمخياله الإسلاموي. ولم يكن مِلفِل قادراً على الإقامة في بلاد شركسية ما «ذات عشب سماوي يظل مدارياً إلى الأبد» إلا عبر إظهار رؤيته المتمردة عن الجنة والجمال الأنثوي في الروح الزائلة للزهرة الدنيوية[2]. تتفتح الورود الدمشقية المُستكينة، عبر وسيط شعر الراوي، إلى حورِ عِين الجنة ويصبحن معشوقاتٍ سَاروفِيمياتٍ seraphic لجناح حريمه السماوي. تؤكد قصيدة «القارتان»، التي نشرت بعد وفاة مِلفِل، إيمانه بقدرته على تجاوز الهاوية التي تفصل بين ثنائية الأرض والسماء، وبين الحياة والموت، في آخر المطاف. تستند رؤية مِلفِل التي تمجد القسطنطينية في قصيدة «القارتان» إلى دخوله الساحر للمدينة في 12 كانون الأول سنة 1856. وأثناء تجواله، يشير إلى أن للسلطان «مضاهاة سامية... لمدينته. حجرات تفضي إلى البحار والبحيرات وممرات المضائق البهية». يصف مِلفِل «التأثير السحري» للنظرة الخاطفة الأولى

(1) مِلفِل، «بستاني الورد»، *قصائد*، 343-9؛ «قارورة العطر»، *قصائد*، 337-8. كان الإرث قد وُهِب إلى راوي القصيدة، على نحو مشوق، لأنه أعد «[طبق] شَودَر chowder» [حساء سمك وبطاطا وبصل] إلى النبيل [المشرقي] في أثناء صوم رمضان؛ تدل هذه الإشارات إلى رفقة إسماعيل وَكويكوِغ الواثقة المرحة على ظهر نَانتُكِت في فصلي «رمضان» و«الشودَر» من *موبي-دِك*، كما تلمح إلى الجزاء الرمزي الذي كان لجهد مِلفِل القصصي المنتهِك.

(2) [رسالةٌ] من مِلفِل إلى نَاثَانييل هُوثُورن، حزيران 1851، *مراسلات*، المجلد الرابع عشر [من أعماله الكاملة]: 191.

التي أبصر بها المدينة بعد يوم ونصف من التأخير بسبب الضباب الكثيف، حين أبصر «التجلي الخَفِر» لـ «سلطانة... محجبة بِيَشمَك [برقع]»[1]. تجترح القصيدة هجرة معمارية صوب بلاد الشركس (وإلى ما وراء الجغرافيا في النهاية) حيث يتبخّر البسفور الفاصل بين أوروبا وآسيا متحولاً إلى أرض جديدة تربط المسرة الدنيوية بجلال الموت الذي لا ينقطع.

يعبر الموت فوق إسطنبول المشرقة
أسفلَ السروة أبداً
[في] خيمته التي ينصبها قرب شاطئ
آسيا العتيقة.
ثائرةً ضد هذا المزاج الانطوائي
تُعظِّم حشود إسطنبول التي لا آسَ عندها
اللهَ وعصير الفاكهة الُمحلى
وسلطة أوروبا.
بل وحتى البسفور الذي يشق
الموتَ والحياة.– القلوب الُمدعية!
تحتشدُ فوق الخليج
النجوم المشتاقة– وتلتفُ على بعضها![2].

إن توق مِلفِل إلى ربط المسرة الدنيوية (الآس، أوروبا) بالحكمة السماوية (السروة، آسيا) يبدد قارتي الحياة والموت المنفصلتين (متمثلة في المقطعين الشعريين الأولين) ومن ثم يحولهما إلى عناق أبدي، ذاك الذي يشكل الأرض الموعودة المتحررة من الفاقة والبؤس عبر إظهار جغرافيته الشركسية في القلب العذب لعاصمة تركيا.

(1) مِلفِل، *يوميات*، المجلد الخامس عشر [من أعماله الكاملة]: 52، 57–8.

(2) *قصائد هِيرمَن مِلفِل المجموعة*، تحرير هاوارد بي. ڤِنسِنت (شيكاغو: بَاكارد آند كومباني، هِندرِكس هَاوس، 1947)، 409.

الفصل السادس

الأَترَكةُ: الأُبهةُ الجنوسية
لإسلاموية منتصف القرن التاسع عشر

عندما رسمَ جُون سِنغلِتن كُوبلِي التاجرَ البوسطيني الثري نيكولاس بُويلستِن في عام 1767، قام بكساء [بُويلستِن]، على نحو مُسرِفٍ، برداء حريري أزرقَ وعِمةٍ جعلته يبدو مثل سندبادٍ، أو سلطان، لا مثل تاجر (الشكل 1. 6)[1]. كان جون آدمز قد تناول طعام الغداء، في «قصر» بُويلستِن، قبل سنة على رَسم البورتريه، فوجد [القصر] «مُستَقَراً» لـ «رجل نبيل وأمير»، زاخراً بسجاد تركي وستائر دمشقية، فقال، في وصفه: «لم أرَ في حياتي مثل روعته قَط»[2]. وفي بوسطن، إبان حقبة ما قبل الحرب الأهلية [الأميركية]، وقبيل أن تهز القضايا الساخنة المتعلقة بالمُكوس، وحظر استيراد البضائع [البريطانية]، النظامَ الاجتماعي- كان الاستهلاك الواضح لسلع الرفاهية المشرقية رمزاً للقوة الاجتماعية التي أحدثها الانتشار العالمي للنزعة التجارية الإمبريالية. ولكن النزعة المشرقية لطبقة أرستقراطيي المستعمرات [البريطانية]، والتي تجلت في بورتريهات نيكولاس بُويلستِن الثلاثة (وبورتريه آخر لشقيقة توماس) قد تراجعت، إبان الأزمة الثورية، حين قضى التقشُف غير المتكلف للوطنيين الأميركيين على البذخ الساحر الذي تميزت به طبقة المحافظين الجورجيين.

وبعد ما يقرب من ثمانية أعوام، في 1845، أقدم تِشستَر هَاردِنغ (أحد أبرز رسامي

---

(1) بُول ستِيتِي، «الشخصية والطبقة [الاجتماعية]»، [وردت في كتاب] *جُون سِنغلِتن كُوبلِي في أميركا*. تحرير كاري رِيبُورا (نيويورك: متحف متروبوليتان للفنون، 1995)، 54. فِلس وَثمن هَنتَر، *شراء الهوية في العالم الأطلنطي: تجار ماساتشوستس، 1670–1780* (إيثاكا، نيويورك: مطبعة جامعة كُورنِل، 2001)، 148–53؛ كارول ترويِن، «معرض صور منتخبة لمحافظي هارفارد: بورتريهات جون سِنغلِتن كوبلي التي تخلد ذكرى أسلوب حياة في طريقه إلى الزوال»، *هارفارد ماغازين* (آذار–نيسان 1997). وكان كُوبلِي قد كُلِف برسم ثلاثة تصويرات زيتية مختلفة [للذات البورتريه]، فأجرى تغييرات ثانوية على الأسلوب والتصميم وألوان الثياب ووضعية الجلوس، في النسخة الثانية، فبدت «تأمُليةً داكنةَ الألوان على نحو أعمق؛ فَجَفَ حِسُ الصفاء والرفاه من اللوحة، مثلما فقد الرسام ومجتمعه إحساسهما بالثقة والرضا». ثيودور إي. ستِبنز، الابن، «أميركي رغم أنفه»، *كُوبلِي في أميركا*، 96.

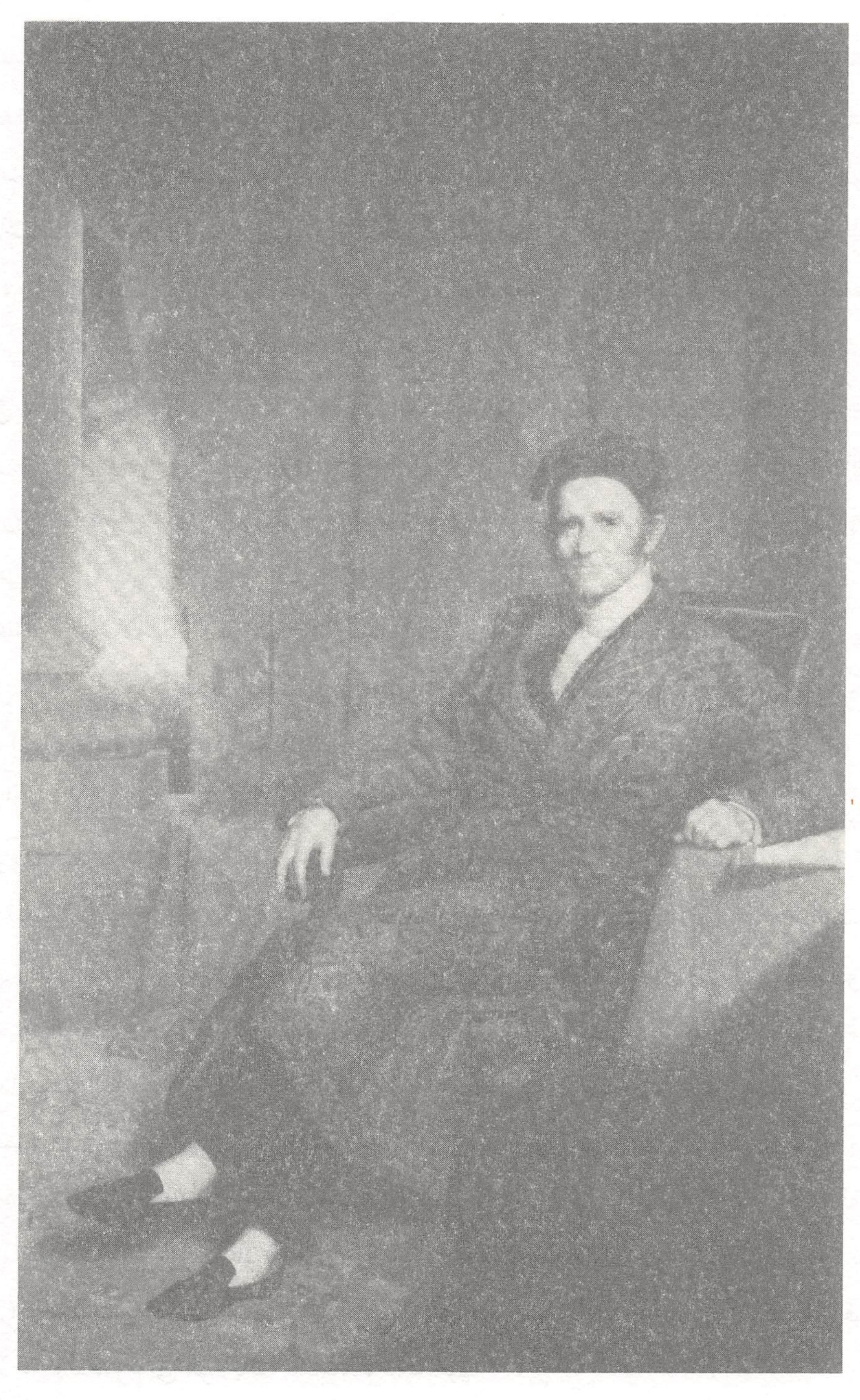
(2) *سيرة جون آدمز ويومياته*، 4 مجلدات، تحرير لِيمَن إتش. بَترفِيلد (كيمبريدج، ماساتشوستس: بِلكاب برِس التابعة لمطبعة جامعة هارفارد) المجلد الأول: 294.



الشكل 1. 6. جون سِنغلتن كُوبلي، نيكولاس بُويلستن 1716–1771 (1767). مقتنيات مجموعة جامعة هارڤارد من البورتريهات. وكان وُورد نيكولاس بويلستن قد أوصى أنَ تُوهب إلى جامعة هارڤارد في 1828.

البورتريهات الأميركيين من أبناء جيله) حين رسم تُحفته الفنية للمُحسِن الماساتشوستي عاموس لورنس، على تصويره، بطريقة إسلاموية، في هيئة ثري[1] أميركي (الشكل 2. 6).

(1) Nabob (أو nawab): في الأصل، حاكم في الهند إبان الحكم المغولي؛ وتطلق التسمية أيضاً على الثري الذي جمع ثروته من الشرق. (المترجم).



الشكل 2. 6. تِشستَر هَاردَنغ، عاموس لورنس (حوالي 1845). ولإحياء ذكرى المطران وليام لورنس وهب أبناؤه [هذه التصويرة] إلى المتحف الوطني للفنون، في واشنطن العاصمة.

لقد أصبح لورنس واحداً من أثرى الأثرياء، وأكثر الأميركيين سخاءً، في حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية، بعد أن أسس مصانع قطن في لُووُل سنة 1830، فجسد الوعد الصاعد للتجارة الأميركية والظهور الناجح لصفوة تجارية جديدة. يصور البورتريه الذي كرره هَاردِنغ ثلاث مرات مع بعض التعديلات الطفيفة، لورنس وهو جالس، بكل ثقةٍ، في كرسي، واضعاً ساقاً على أخرى، فيما ترتاح ذراعه على دفتر حسابات. مرتدياً ثياباً مشرقية تشيع جواً من الدعة والاسترخاء: مِبذَلاً housecoat بِيسلِيّاً[1] بحزام ذي شُرابات، خُفين مُتَرتَرَين، وطربوشاً من مخمل فِيلُور الناعم على رأسه. تُؤطر الثنياتُ الدِمَقْسِية damask الغنية والمَفرَشُ الأحمر القاني النقوشَ الحمراء لردائه وغطاء رأسه، صانعةً صورة مِن ثقة وإنجاز ساحر.

عملت الإسلاموية الأميركية– في السنوات التي بين بورتريهات كُوبلِي وَهَاردِنغ– على أكمل وجه، كموردٍ مُقاوِمٍ لعولمة worlding طموحات الأُمة السياسية والدينية؛ ولتكفير الأعراف المحلية المشبوهة كامتلاك العبيد، معاقرة الخمر، وَالبِدَع الدينية. ومع ذلك، فإن مزيداً من الأميركيين– بحلول أربعينيات القرن التاسع عشر– كانوا راغبين في التماثل مع المخزون الثقافي للإسلاموية من أجل التعبير عن مواقف اجتماعية أكثر دنيوية، خاصة تلك التي تتعلق بالأدوار الجنوسية. ويرجع ذلك، في جزء منه، إلى أُفول الإمبراطورية العثمانية الذي رافق صعود القوة الاقتصادية والثقافية للولايات المتحدة، مما أدى إلى تحول التكافؤات المهيمنة للإسلاموية الأميركية بعيداً عن التضاد المعارِض نحو مزيد من الاحتفاء بالحرية الرومانتيكية المعبرة عن القوة الطارئة للأُمة ومواطنيها بوصفهم لاعبين عالميين. وكان التصميم الذي اختاره بِي. تِي. بَارنَم لدارته في برِيدج بُورت، بولاية كِنَتِكت، مثالاً مثيراً على ذلك: قصر مغولي استوحى تصاميمه من القصر الملكي، في برَايتون، بإنجلترا. كان القصر الذي أطلق عليه اسم إيرَانِستَان Iranistan قد اكتمل بناؤه سنة 1848 (ودمرته النيران بعد تسع سنين)، مستحضراً ذلك الحضور السلطاني الذي دفع بالمغنية السويدية جيني لِند إلى قبول دعوة بَارنَم للقدوم إلى الولايات المتحدة والغناء فيها[2].

(1) Paisley: قماش مصنوع من صوف ناعم ذو أشكال مُلوَنة كالدوامة ورسومات تجريدية مُقوسة. (المترجم– نقلاً عن قاموس أطلس).

(2) جون سوِيتمَن، *الهاجس المشرقي: الإلهام الإسلامي في العمارة البريطانية والأميركية وفنونها. 1500–1920* (كيمبريدج:

وربما كانت أبرز الأمثلة لعملية التحوُل، هذه، قد تمثلت في التجليات المادية للإسلاموية المحلية في الفنون الشعبية الأميركية وطرائق الأزياء السائدة إبان منتصف القرن التاسع عشر. أصبحت العلامات الإسلاموية التي وسمت أدب مِلقِل وبورتريه تِشستَر هَاردِنغ أكثر رواجاً، بوصفها نِتاجَ الطاقات الجديدة للانتشار الثقافي الذي حققته ذات الثورة التجارية التي أحدثت ثروة عاموس لورنس. تكشف أزياء الرحالة howadji الأميركيين في المشرق الإسلامي (إذ كان مِلقِل واحداً من أكثر هؤلاء الرحالة تأمُلاً)، عن الرومانسية العميقة تجاه الرجولة المشرقية التي نمت بين الفنانين الدُنيويين الذين لم يربطوا المشرق بظلامية الاستبداد ومعاداة المسيحية، بل بمزيد من أمثلة الحرية الرجولية وقوتها. وفر الاستئناف الثقافي لامتيازات المجتمع الأبوي الاستشراقية مفاهيمَ نقدية جديدة تجسدت في أكثر الأعمال الفنية شهرة في تلك الحقبة: الجارية اليونانية، التمثال العاري الذي أنجزه حِيرام بَاوَرز سنة 1847. يُلخّص استقصاءُ هذا التمثال الرخامي الأبيض عبر العدسة التأويلية للإسلاموية كثيراً من الديناميات الثقافية التي أثارها هذا الكتاب. كما وفرت البنية العالمية للإسلاموية تفاهمات أوسع، عابرة للحدود القومية، لابتكارين عصريين يتعلقان بالأزياء الأميركية في منتصف القرن [التاسع عشر]. كما أن تحليلاً لموضة [زي] البلُومَر[1] الذي ارتدته المُصلحات [الاجتماعيات] في 1852– 2، والبزات الزَوَاوِية[2] الزاهية التي ارتداها العشرات من جنود أفواج الحرب الأهلية بين 1861 و 1865، ليكشفُ عن دور الإسلاموية المتذبذب في المجال التعبيري [لطرائق] الأزياء السائدة.

لقد عبر هذا الانتشار المادي للصور الإسلاموية داخل تعابير الأناقة الجنوسية، على نحو مثير، عن التكافُؤات الجديدة التي أنجزتها الأوضاع الجيوسياسية وطرائق الإنتاج الثقافي المتحولة. أصبحت شحنة الإسلاموية، بحلول القرن التاسع عشر، أقل ارتباطاً بالخطر المشاكس للاختلاف الإسلامي وأكثر انسجاماً مع الإغواء المثير للمغامرة التجارية والأداء التهكُمي. وفيما ظل بعض الأميركيين يعدون العالم الإسلامي دنيا غريبةً من إسراف هدام، إلا أن آخرين وجدوا في غَيرِيته alterity الفاتنة مورداً ثقافياً جديداً لترويج قوتهم الكوزموبوليتانية.

مطبعة جامعة كيمبريدج، 1988)، 219–20.

(1) bloomer: ثوب نسائي يتألف من تنورة قصيرة وسروال فضفاض مزموم عند الكاحل. (المترجم).

(2) الزواوي Zouave: جندي في فرقة مشاة فرنسية تشكلت من جنود جزائريين. (المترجم).

الرحالةُ الأميركان والحج المشرقي

أدى تزامن صعود ثروات اقتصاد السوق الأميركي مع أفول القوة التركية إلى تشجيع رجال الأعمال المحليين، كعاموس لورنس، على اختيار الزي المشرقي للتعبير عن دنيويتهم worldliness. لقد زار مزيد من الأميركيين بلاد الشام، مستفيدين من المساعدات المخصصة لتشجيع السياحة، فاستأجروا السكان المحليين لتوفير أسباب راحتهم، خاصة الترجمانات (الذين هم على شاكلة [شخصية] الأرناؤوط في [قصيدة] *كلارل* لِملفِل أكثر من [شخصية] جَالِي) والذين غالباً ما يُوصَفون كهَمَجٍ شهوانيين. أظهرت سيطرة [الرحالة الأميركيين] على حراسهم والأدلاء الذين استأجروهم- وكان أكثرهم من العرب البدو، فَقُورِن بعضهم بسكان أميركا الأصليين في حدود [العالم] الغربية- كيف وفر الترحال في حدود [العالم] الشرقية ساحةً عالمية بديلة لتمثيل [أدوار] القوة الرومانتيكية، والتي تستند إلى تخيُلات أرستقراطية لأوقات الفراغ الميالة إلى التحرر من كافة القيود. وكانت العبارة الشعبية التي تطلق على هؤلاء الرحالة، في حقبة ما قبل الحرب الأهلية، هي الكلمة «howadji»، التي تعد تنويعاً على الكلمة العربية التي تشير إلى الرحالة أو التاجر، كما تتضمن معنى [كلمة] الحاج hajji إلى مكة. فعبر تحويل أنفسهم من سياح أغرابٍ إلى رحالة howadjis مُعمَمين ذوي سلطة على حاشية الخدم العرب، مثَلَ الأميركيون، على نحو مثير، تخيُلات تحرير المَولَى [العربي] المستبد، وإعادة نشر قوته كمورد ديمقراطي لتعزيز السلطة الرجولية المحلية. وعبر امتلاكه لتلك الموارد، طفق الرحالة الأميركي يختبر تلك المسرات المشرقية مُلتذّاً بها وهو يرتدي ثياباً مشرقية فضفاضة، ويدخّن النارجلية، زائراً الحمامات العمومية وأسواق العبيد، طائفاً بآثار الأزمنة التوراتية، مُخيماً مع البدو والجمال. وكان أحد المصادر الخصبة لمخيال إسلاموية مِلفِل الحماسية rhapsodic قد تمثل في سرديات الرحلات التي تمت في الشرق الأدنى، والتي صورت [الرحالة] الأميركين والأوروبيين وهم يُخولون أنفسهم سلطة عالمية عبر انتحالهم لامتيازات السلطة المشرقية. وبحلول زمن الحرب الأهلية، نشرت طائفة واسعة من الرحالة أكثر من ستين كتاب رحلات ومجموعة رسائل قدمها إلى الجمهور أفضل المحررين [الأدبيين] في البلاد؛ أعمال كتبها مبشرون، وضباط بحريون، ورحالة محترفون، ومغامرون عُزاب.

ساهم جون لُويد ستيفنز في الترويج لنوع سرديات الرحلات في المشرق الأدنى بـ [كتابه]



إيرَانستَان Iranistan

الشكل 3. 6. في 1848، انتقل بَارنَم للعيش في إيرَانستَان، «الدارة المشرقية»، في بريدج بُورت، بولاية كِنَتِكت، والتي استلهم بناءها من صورة لِـ [قصر] بافيليون في إنجلترا. ضمت روايات لاحقة لِسيرته صوراً مختلفة لإيرانستان صورت الواجهةَ الأمامية لحصان مَهيب وعربة في صدر مدخلها عوضاً عن الغزال. حياةُ بي. تي. بَارنَم (نيويورك: رِدفِيلد، 1855)، 402.

حوادث ترحال في مصر، والجزيرة العربية، والأرض المقدسة (1837)، وهو كتاب نشرته [دار] هَاربَرز، في نيويورك، وأعيد طبعه، مراراً، طيلة الخمسة والثلاثين عاماً التي تلت ذلك. كما كتب إدغار ألآن بُو مراجعة نقدية حماسية للكتاب، وذكر مِلفِل، في [رواية] ***رِدبِيرن***، أن رحلته الأولى إلى ليفربول، سنة 1839، كانت بوحي من مغامرات ستيفنز الذي أسماه «الرحالةَ العربيَ المدهش»[1]. ارتحل ستيفنز إلى الشرق بِـ «تداعيات شِعرية» لجماله الخُرافي، فسافر عبر سيناء من مصر إلى القدس باسمين مستعارين؛ [واحد] لتاجر قاهري يدعى يعقوب الخواجا Jacob-Al-Khawaja، [والآخر هو] Abdel Hasis (والذي يعني العبد المحبوب beloved slave). «لقد تقمصت شخصية التركي جيداً..»، أقر [ستيفنز]، «فلا مبالغة في تقارير الرحالة المُتفَق عليها حول أثر الأزياء المشرقية في المظهر الشخصي»[2]. يصف [ستيفنز]

(1) هِييرمَن مِلفِل، *رَدبِيرن* (إيفَانستِن، إلينوي: مطبعة جامعة نُورثوِسترِن؛ شيكاغو، إلينوي: مكتبة نيُوبرِي، 1969)، 6.

(2) جون لويد ستيفنز، ***حوادث ترحال في مصر، والجزيرة العربية، والأرض المقدسة***، تحرير ڤيكتور ولفغانغ ڤون هاغِن (نورمان:

«زِيه المتواضع الجدير بالاحترام» الذي يتكون من «رداء حريري طويل أحمر، تعلوه عباءة من صوف الجمال؛ طربوش tarboosh أحمر يلتف عليه، كعمامة، منديلٌ مُقلم بالأصفر والأخضر؛ سروال أبيض، وخفين أصفرين بساقين حمراوين طويلين، نطاق أزرق، سيف، ومسدسين تُركيين كبيرين». يؤكد ستيفنز في لازمة كرر مغزاها في آخر سردياته أن أحداث رحلته المشرقية قد زودته بـ «حرية غير مقيدة، وحررته من جميع القيود التقليدية للمجتمع المتحضر» والتي وجدها «مثيرةً ومقبولة إلى حد بعيد»[1]. كان الشعور بالحرية في سرديات ستيفنز (وفي نجاحها التجاري أيضاً) مُعدِياً، فساهم في إيجاد سلسلة من سرديات رحلات إلى الشرق الأدنى في حقبة ما قبل الحرب الأهلية. فقبيل 1843، أشار ستيفن أُولِن، رئيس جامعة وِسلِيَان، إلى «السوق المُتقَلة» بروايات الأسفار في الشرق الأدنى، لكنه -رغم ذلك- قد عَدَ «الاهتمام العمومي العميق» الذي حظيت به «بشيرَ [سَعدِ]» لـ [كتاب] ***رحلاته***[2].

دل نجاح سرديات الرحلات في الشرق الأدنى، بالنسبة إلى الأميركيين، على أن الأرض المقدسة تستطيع أن تقدم مزيداً من المجازفة أكثر من دورها الألفي في الخلاص الديني. وخلافاً للمبشرين البروتستانتيين، أمثال جيمس مِرك وهُورَاشيُو سَاوثغِييت، فإن الرحالة الأميركيين كانوا ميالين إلى تبني عناصر الثقافات الشرق آسيوية كدلائل على امتيازهم الرجولي بدلاً من رغبتهم في النظر إلى المجتمع الإسلامي كفساد ينبغي إزالته. ساعدت كتبهم، في خمسينيات القرن الثامن عشر، على اجتذاب أعداد مطردة من الرحالة ضمت سلالة جديدة من كتاب الرحلات الأميركيين المغامرين، أمثال جورج وليام كِيرتِس وبَايَارد تِيلَر، اللذين أضافا شرق المتوسط إلى قائمة استكشافاتها الأخرى كوسيلة لتحقيق هوية أميركية أكثر كوزموبوليتانيةً. ففي 1851–2، كتب جورج وليام كيرتِس ***مدونات رحالة في [بلاد] النيل*** و ***رحالة في سوريا***، وهما كتابان أعيد طبعهما مراراً، يحتفيان بشرق المتوسط كحلم سحري من غموض [مسامرات] ***الليالي العربية***. لقد استمتع كِيرتِس بشخصيته المرتحلة بوصفه «مغولياً أميركياً عظيماً» واعداً بكشف أسرار المشرق الرومانتيكي إلى قُرائه. مشيراً إلى المناظر الطبيعية وإلى مَتن كتابه، يهتف

مطبعة جامعة أوكلاهوما، 1970)، 236، 255.

(1) ستيفنز، *حوادث ترحال*، 146، 135. وانظر الرسمة التوضيحية في الصفحة 225 أيضاً.

(2) ستيفن أُولِن، *رحلات في مصر والجزيرة العربية والأرض المقدسة*. مجلدان (نيويورك: هاربر آند برَذَرز، 1843)، المجلد الأول: vvii.

كِيرتِس: «سيهزك إحساس الحرية البدائية النبيلة التي سوف تخفق أبداً عبر الحياة القصيرة التي ينبغي أن نحياها». حتى إن التناغم الوجداني الفطري الذي شعر به كِيرتِس تجاه الشرق قد دفعه إلى الحلم، من لحظة لأخرى، أنه قد فقد حقوق مولده [في أميركا] وأصبح «أخ إسماعيل».

وكان بَايَارد تِيلَر، المُحاضِر والرحالة الشعبي، ومؤلف ***قصائد الشرق*** (1854)، ***وأرض الشرقيين؛ أو، صور من فلسطين وآسيا الصغرى وصيقلية وإسبانيا*** (1855)، مثالاً شهيراً للرحالة howadji المنهمك في [أدوار] الرجولة المصورة على نحو إسلاموي[1]. أقر تِيلَر أن «الكتاب المتحيزين قد وصفوا ما كان متوقعاً منهم، وليس ما وجدوه»، فمد قُراءه برؤى جديدة عن الشرق، تشتمل على وصفه المكثف لتجاربه مع الحشيش (الذي ساعده على تأويل المخيال الخارق للطبيعة لِـ [مسامرات] ***الليالي العربية***. وعلى شاكلة ستيفنز وكِيرتِس، تفاخر تِيلَر بالثياب المشرقية التي ارتداها وبالحرية الغريبة التي جسدتها، مكتشفاً «النُبل والشِعر الكامنين في الدَعَة [التي تمتاز بها] الحياة المشرقية»[2].

دون تِيلَر في كتابه أنه «عندما نرسم صورة المشرقي، فإن الغليون وفنجان القهوة شيئان كماليان لا غنى عنهما»[3]. تصور اللوحة التي رسمها الفنان توماس هِكس لِتِيلَر (والتي عرضت في الأكاديمية القومية للتصاميم الفنية في العام 1856، والآن في المتحف القومي) رحالةً مُعمماً يجلس مُتربعاً متنعماً بتدخين نارجيلة، ذات صباح دمشقي، بعد أن انتهى ترجمانه العربي أحمد من خدمته (الشكل 4. 6). أعاد تِيلَر تقمص شخصيته الإسلاموية بارتدائه ثياباً مشرقية، مرة أخرى، حين طاف، من بلدة لأخرى، يحاضر في قاعات المحاضرات العمومية حول رحلاته.

ولقد امتد انجذاب الرحالة الأميركيين إلى الشرق الإسلامي أبعد من الصور الغريبة للترف

(1) بايارد تيلر، *أرض الشرقيين؛ أو، صورة من فلسطين وآسيا الصغرى وصيقلية وإسبانيا* (نيويورك: جي. بي. بَتنَم آند كومباني، 1855؛ أعيد طبعه في 1856، 1857، 1859، 1860، 1862، 1863، 1867، 1879، 1881، 1886)؛ تِيلَر، *قصائد الشرق* (بوسطن: تِكنَر آند فيلدز، 1854).

(2) تِيلَر، *أرض الشرقيين*، 85؛ «[رسالةُ] بايارد تيلر إلى جورج إتش. بُوكَر من القسطنطينية [في] 1852/7/18»، [وردت] في *حياة بايارد تيلر ورسائله*، مجلدان، تحرير ماري هَانسِن–تِيلَر وَهُورَاس إِي. سكَدَر (كيمبريدج: ذا رِفَرصَايد برِس، 1884)، المجلد الأول: 236.

(3) تِيلَر، *أرض الشرقيين*؛ «[رسالةُ] بايارد تيلر إلى جورج تي. فيلدز من الإسكندرية [في] 1852/4/12»، [وردت في] *حياة بايارد تيلر ورسائله*، المجلد الأول: 229.



الشكل 4. 6. توماس هِكس، بَايَارد تِييلَر 1823–1890 (1855). المتحف القومي للبورتريه، مؤسسة [جيمس] سمِثْصَن.

والفروسية المشرقيين ([والمتجسدة في] روح *الليالي العربية* وصلاح الدين) إلى وعد الالتقاء بتجسيدات الجمال الأنثوي التي ألهمت محاولات مِلفِل الأدبية. كما شُحِنَت حيوية التصوير الأميركي للإسلام، على نحو بالغ، إبان منتصف القرن التاسع عشر– مثلما كانت خلال السنوات المبكرة من عمر الأمة– باستحضارات قوية للنساء وللحالة الرمزية لمنزلتهن أيضاً. ومثلما أوضحنا بالجدل الذي أثارته مسألة تعدد الزوجات لدى المورمون إبان ذات الوقت، فإن بعض الأميركيين كانوا مرتعبين من صور [جناح] الحريم seraglio بوصفه مكاناً غامضاً للاستغلال الجنسي، فيما انجذب آخرون، على نحو مناقض، تجاه أمثلةِ القوة الرجولية النشطة والأجساد الأنثوية المُستشرَقة. وفيما وفر [جناح] الحريم harem فضاء رمزياً عمل كموضع لتنظيم السلطة الذّكورية المفرطة في الجمهورية المبكرة، فإنه قد كشف أيضاً عن المدى التخيُلي الذي مكن الآخرين التحررَ من بعض الضغوط القمعية المتأصلة في إيديولوجيات

الحياة العائلية الوجدانية في حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية (الشكل 5. 6).

لقد تخيلت الأعمال القَصصية، في الجمهورة المبكرة، النساء وهن يُحدثن ثورة في [جناح] الحريم بطرائق عولمت ممارسة الفضيلة الأخلاقية، وأضفت عليها فتنة ما، على حد سواء. وعندما اتخذ الرحالة الأميركيون سبيلهم في شرق المتوسط، فإن أحد المعالم التي تاقوا إلى رؤيتها، بشدة، كان التجسيد المادي لرؤاهم المتعلقة بالجمال الأنثوي. كانت التخيُّلات الثقافية الذّكورية لِـ [جناح] الحريم، بوصفة جنة الجمال الأنثوي (والذي أسماه البحار إِي. سِي. وَاينز «الجزيرة النائية[1] للفضول الأوروبي»)، قد أكدتها الأسابيع التي قضاها [الرحالة] قرب البحر للوصول إلى شرق المتوسط، ومنظر الكثيرين ممن ارتحلوا بعيداً عن نسائهم[2]. وعندما استرق جون لويد ستيفنز النظر إلى جميلة شركسية ذات «بشَرة صافية مشرقة» على الشرفة المقابلة له ذات صباح في القاهرة، فقد كان «متأهباً لطعن التركي بحربة واختطاف زوجته منه»[3]. أعلن جورج وليام كِيرتِس، الذي لا يكل ولا يمل، أن «النساء المشرقيات يجرؤن على القيام بما لا تحلم به النساء الغربيات»، فعثر على حوريته [المنشودة] في صبية أميركية تُدعى خضرة Khadra، والتي وهبته أزهاراً وعصير فاكهة مُحلى، فاعترف، من دون ريب، أن «الجمال المشرقي هو بهاء مجيد آخر غير العذوبة الشاحبة للشقراوات [الغربيات]». ففي واحدة من أكثر قصائد رواجاً، جسد بَايَارد تِيلَر رغبته بتقمصه لشخصية بدوي يخطب ود حبيبته المُتوحدة: «ولسوف تُعلِمُ قُبُلاتي شفتيكِ/ الحُبَ الذي لن يخبو أبداً»[4].

وعندما وجد الرحالة الأميركيون أنفسهم محرومين من التمتُّع بنساء [جناح] الحريم، سعى الكثيرون منهم إلى الاستعاضة عن ذلك بتعظيم النظرات الخاطفة التي استرقوها لبعض النسوة

(1) Ultima Thule: اسم يوناني أطلقه الجغرافيون الأوروبيون على مكان (جزيرة، في الغالب) يقع خارج حدود العالم المعروفة، ولا يعرف مكانه بالضبط. (المترجم).

(2) إي. سي. وَاينز، *سنتان ونصف في البحرية، أو يوميات رحلة في [البحر] المتوسط والمشرق على متن الحراقة الأميركية كُونستِلِيشِن، في الأعوام 1829، 1830، و1831*. مجلدان (فيلادلفيا: كِيري آند لِيا، 1832)، المجلد الأول: 205.

(3) ستيفنز، *حوادث رحلات*، 96–7. وكانت قلة احتشامه المتطفلة أكثر وضوحاً عندما ابتاع ثياب فتاة نوبية نحيلة زاعماً أنها سوف «تشيع البهجة في حفلة تنكرية أو في حفلة راقصة خيالية ما»، كاشفاً– في أثناء ذلك– عن عُري أنثوي [عري الفتاة التي ابتاع ثيابها]، زاعماً أن «إخفاء [ذلك العُري] تحت تنورة أو عباءة أو أية ثياب نسوية أخرى، سوف يكون عاراً مُشيناً». (158).

(4) كيرتِس، *رحالة في سوريا*، 209–19. «أغنية بدوية»، [ضمن] *الأعمال الشعرية لبَايارد تِيلَر* (كيمبريدج: ذَا رِفَرصَايد برِس، 1907)، 69.

GLIDDEN & WILLIAMS' LINE

FOR

San Francisco.

FROM LEWIS WHARF.



The Beautiful, First Class, Extreme Clipper Ship

AKBAR

ELISHA CROCKER, COMMANDER.

This favorite clipper is now ready for cargo. She is sharp, fast, and all that is desirable. Shippers will oblige by the prompt delivery of their engagements.

For Freight, apply at the California Packet Office, 114 State Street.

Agents at San Francisco, Messrs. Williams, Blanchard & Co.

Watson & Clark, Prs., 69 Water St.

الشكل 6. 5. بطاقة إعلان عن السفينة الشراعية البوسطينية أكبر Akbar. مقتنيات الجمعية الأثرية الأميركية.

وتحويلها إلى نوع همجي من اختلاس النظر [على النساء] لم يُفضِ إلا إلى مزيد من التخيُلات، أو إلى خيبة أمل في الغالب. وتمثلت إحدى تجارب الاستشراق المقارَن في أمثولة أن البنى الثقافية لجمال الأنثى المشرقية كانت أفكاراً غربية لم تقدر على مضاهاة تجارب [الترحال] في الشرق. وحتى آخر سرديات [رحلاته]، يبحث ستيفنز عن امرأة جذّابة ليكتشف «واحداً من أكثر الظروف المقلقة التي لازمت ترحاله في الشرق، وتمثلت في أنه لم يصادف (رغم الأوصاف الشعرية للجمال المشرقي، ومشاهدته لبعض الشركسيات والجورجيات) شيئاً يضاهي، بالنسبة إليه، جمال النساء الأوروبيات والأميركيات»[1].

وبعيد وصوله إلى إسطنبول (القسطنطينية)، عبر الرحالة الشعبي جيه. روس براون عن حدسه المهيب أن زيارته قد «تعرج بالروح إلى أعلى من هذه الأرض، إلى عالم الحور العِين»، ليكتشف أن الحيوات المنعزلة لـ [أجنحة] الحريم الأسطورية «عبوديةٌ مطلقة وحِسية مُنفرة». وبطريقة مماثلة، وصل الدكتور ڤالنتاين مَت إلى الشرق أسيراً لرؤى «الشركسيات الجميلات الساحرات» القادمات من «مهد الجمال الأنثوي»، لكنه فزع من رؤية التركيات المحجبات اللواتي نعتهن بِـ «تلال اللحم والبائسات المُشوَهات»[2]. وقيل إن النظرات العابرة بين الزائرين الأميركيين والنساء المسلمات ساهمت في تأكيد أمل الفوز [بالجمال المشرقي]، لكن الإخفاق في نيلهن قد فند التصورات المثالية التي كانوا يحملونها للنقاء الشركسي. قلل هؤلاء الرحالة، خائبو الرجاء، من رومانسية [الشرق]، أو أسقطوا [تلك التصورات المثالية] على أمثلة إثنية سهلة المنال، على نحوَ أكبر، مثل وصال كِيرتِس لخضرةَ الأرمنية ومِلقِل لِرووث، العذراء اليهودية المثالية (وللفرس زَارَ أيضاً). في الواقع، إن أهمية المسيحي الأرثوذكسي والعذراوات اليهوديات في التمثيلات الغربية للنسوة المشرقيات لم تكن دلالةً من مشروطية توراتية وكلاسيكية وعرقية فحسب، وإنما نتيجة للممارسة الإسلامية في حجب النساء عن أعين الغرباء أيضاً، وهي حالة بالغت في [وصف] غرائبية عدم الظفر بالمسلمات، ودفعت غربيين فضوليين إلى استحضار بدائل [أنثوية] سهلة المنال.

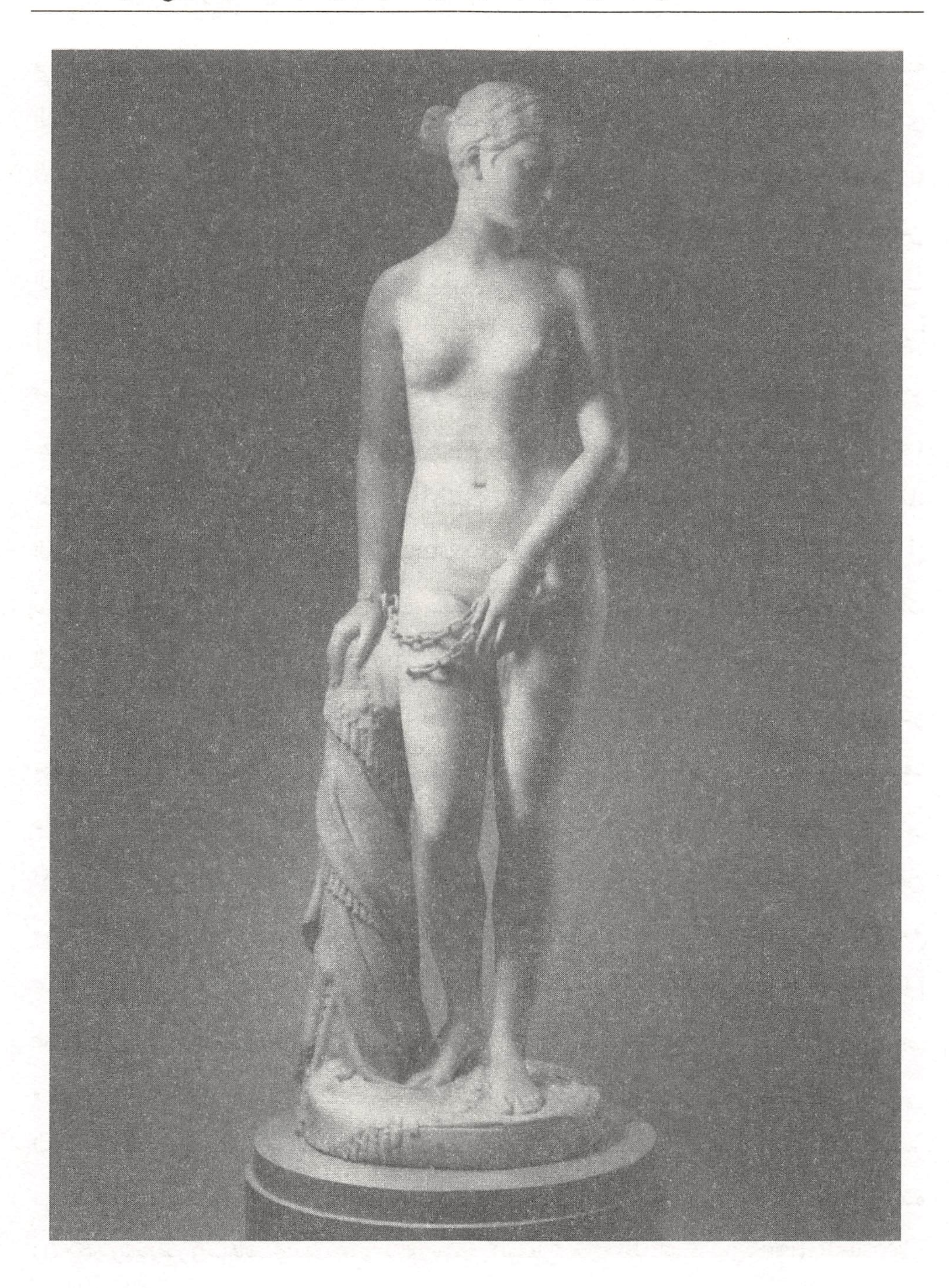
(1) ستيفنز، *حوادث رحلات*، 445؛ لقد أقر ستيفنز أنه «محض تكلُفٍ، أو جهالة، أن يتلهف أحد أفراد العائلة المتحضرة إلى المسرات المتخيلة لحرية غير مُختبَرةٍ من قبل» (216).

(2) جيه. روس براون، *يوسف. أو رحلة الإفرنجي Frangi : حملة صليبية في الشرق* (نيويورك: هاربر، 1853)، 141، 145؛ ڤالنتاين مَت، *رحلات في أوروبا والشرق* (نيويورك: هاربر آند برَذرز، 1842)، 404، 421–1.

الجارية اليونانية والنظرة التركية المُحدقة

وكانت إحدى الطرق المتميزة التي ردم من خلالها الأميركيون القابعون في ديارهم الهوةَ بين التجسيدات الرومانتيكية للجمال المشرقي وافتقارهم المقارَن إلى اللقاءات التجريبية [مع النساء المشرقيات]، قد تمثلت في تهذيب الصورة المنطوية على مفارقة تاريخية anachronistic للجارية اليونانية وتخليد قوتها كرمز ثقافي مشحون [بطاقات استشراقية]. وتمثلت تعقيدات الإسلاموية الأميركية، في حقبة ما قبل الحرب الأهلية، على نحو تام، في الدراسة التي أنجزت للعمل الفني الأبرز إبان منتصف القرن التاسع عشر: تمثال لامرأة يونانية سباها الأتراك، طاف المجتمع الأميركي في السنة ذاتها التي كتب فيها مِلفِل قصصه البحرية. وكان النحاتُ الفيرمونتي حِيرَام بَاوَرز قد تصور [التمثال] أول مرة في العام 1841 (والذي تجسد في نسخة مُعدلة سادسة بعد خمس وعشرين سنة)، كان [تمثال] **الجارية اليونانية** أول تمثيل أميركي للعُري الأنثوي حظي بقبول الجماهير المحلية وإشادة النقاد الأوروبيين على حد سواء (الشكل 6. 6)[1]. وفي حين أنها لم تكُن مجرد قطعة فنية تعرض في متحف، فإن شعبية [تمثال] **الجارية اليونانية** كانت ترتكز على تعددها وانتشارها عميقاً داخل طائفة من المناظر الطبيعية المحلية إلى درجة تحولها إلى أيقونة ثقافية معترف بها. وهكذا، فإن رواجه الناجح يطرح كيف أن التقدُم الذي طرأ على وسائط النقل المحلية، والتطور المَديني، والتعهدات التجارية، والإنتاج البصري، قد ساهم في تعزيز انتشار أسلوب التعبير الثقافي في السنوات التي سبقت الحرب الأهلية الأميركية. فبين 1847 و 1850، جاب تمثالان أصليان من تماثيل باورز الستة عشرات المدن الأميركية؛ مِن سانت لويس في أقصى الغرب إلى نيو أورليانز

(1) نعثر على أفضل تحليل لِـ[تمثال] باورز، الجارية اليونانية، في [مقالة] جُوي إس. كَاسِن، «سرديات الجسد الأنثوي: الجارية اليونانية»، [وردت] في [كتاب] *ملكات وسبايا من المرمر: النساء في فن النحت الأميركي إبان القرن التاسع عشر* (نيُو هِيفِن، كِنَتِكِت: مطبعة جامعة يِيل، 1990)، 46—72 (وفي [كتاب] *ثقافة الوجدان: العِرق والجنوسة والنزعة العاطفية في أميركا القرن التاسع عشر* (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1992)، 172—90؛ [كتاب] جان فاغان يِلِن، *نساءٌ وشقيقات: المنافحات عن إلغاء العبودية في الثقافة الأميركية* (نيو هيفِن، كِنَتِكت: مطبعة جامعة ييل، 1989)، 99—124؛ [كتاب] ريتشارد بِي. وَنذَر، *حيرام باورز: النحات الفيرمونتي، 1805-1873*، مجلدان (كرَانبِري، نيو جيرزي: المطابع الجامعية المتحدة، 1991)، المجلد الأول: 207—74؛ [مقالة] ڤيڤيان إم. غرين، «جاريةُ حِيرام باروز اليونانية: رمز الحرية»، [وردت] في *مجلة الفن الأميركي*، المجلد 14 (1982): 31—9؛ [مقالة] ليندا هِيمَن، «جاريةُ حيرام باورز اليونانية: الفن الرفيع بوصفه ثقافة شعبية»، *مجلة الفنون*، المجلد 35 (1976): 216—23؛ [مقالة] صمونيل إيه. روبرسن وَوِليام إتش. غِيرتس، «الجارية اليونانية»، [مجلة] *المتحف* (نيُوَارك، نيو جيرزي) المجلد 17 (1965): 1—32؛ [مقالة] نانسي كلاو فَارِل، «الجارية التي سلبت لب أميركا»، *مجلة الجمعية التاريخية بِنسِلفَانِي*، العدد 22 (1964): 221—39.



الشكل 6. 6. حِيرَام بَاوَرز، ***الجارية اليونانية*** (1847). مقتنيات متحف نيُوارك. هدية من فرانكلين ميرفي، الابن، 1926.

في أقصى الشرق، مجتذبين أكثر من مئة ألف مشاهد دفعوا الأموال لمشاهدتها. أدت فتنة التمثال إلى تزوير آلاف التماثيل الخزفية المصغرة وآلاف التصاوير البصرية التي نشرت العُري الأنثوي عبر طيف واسع من الأماكن العامة والخاصة. (وبعد نصف قرن على صنع التمثال، استغرق هنري جيمس في ذكريات صباه حين رأى «مرمر الجارية العارية، الذي ببياض السكر، معروضاً أسفل أغطية زجاجية مُقبَبة في بعض البيوت الأميركية، معتقداً بصواب [فكرة] صنع مثل تلك التماثيل»)[1]. لقد ولد ذلك التشبُع البصري، بدوره، عدداً كبيراً من التعليقات المطبوعة والأشعار التي عززت تحول الجارية اليونانية من سَبِيةٍ خرساء في حجر جامد إلى تعبير رمزي دينامي فاوضت جماهير حقبة ما قبل الحرب الأهلية، من خلاله، المسائل المُقلِقَة المتعلقة بالنشاط الجنسي الأنثوي، والقوة الذّكورية، والهوية العِرقية، والنقاء الديني. ويكشف استقصاء نجاحه الاستثنائي عن تبصرات جديدة في العمل الثقافي المتحول للإسلاموية في الولايات المتحدة، إبان منتصف القرن التاسع عشر، حين انبثقت تكافؤاته الرومانتيكية، ثانيةً، داخل أسلوبِ تعبيرٍ ثقافي جُنوسي.

ولقد اعتمد نجاح باورز في تصويره امرأة عارية على نحو مقبول أخلاقياً، لدى جماهير حقبة ما قبل الحرب الأهلية، على انزياحاته الزمانية والمكانية لعُري الأنثى واستعبادها داخل المحيط المتوسطي للصراع [الذي دار] بين الصليب والهلال. فغالباً ما روت التقارير الإخبارية والروايات القصصية أحداث المصير المُروع للعذراوات اليونانيات اللواتي اختطفن من شواطئ بحر إيجة وجُزره إبان حرب الاستقلال اليونانية خلال عشرينيات القرن التاسع عشر. ونكتفي، في هذا السياق، بذكر [مقالة] «السَبِية الخِيُوسِية[2]»، المنشورة في [مجلة] *صَندِرن لِتَررِي ماسنجر*، سنة 1844، والتي تصور «زهرة الشرق» التي وُهبت عينين بنفسجيتين و«بشَرة صافية نقية»، والتي قاست الذّل بعرضها على الملأ، و«أفسدتها لمسة التركي الشيطان»[3]. وفرت الأيقونة الرمزية للجارية اليونانية لمشاهديها فرصةً بديلة لإنجاز كثير من الرغبات الثقافية التي تجسدت عبر الاستراتيجيات البلاغية للإسلاموية. فعبر تخليده

(1) *حكاية وليام وتَمور وأصدقائه*، مجلدان، تحرير هنري جيمس (بوسطن: هَتِن، مِفلِن آند كومباني، 1903)، المجلد الأول: 114.

(2) إشارة إلى جزيرة خِيُوس Khios (أو تشيُوس Chios) اليونانية. أطلق عليها العثمانيون اسم صاقيز Sakiz. (المترجم).

(3) <نَاسُس Nasus>، «السبية الخِيُوسية»، *ذَا صَندِرن لِتَررِي ماسنجر*، العدد 19 (تشرين الأول/تشرين الثاني 1844): 592–9، 652–61.

لبراءة الجارية [التي تمتعت بها] قبل سَبيِها، تحدى باورز، على نحو مباشر، النوايا الأخلاقية لمشاهديها بِتَرك مصيرها النهائي عرضةً للتأويل. وهكذا، فإن المحافظة على الجارية اليونانية قد منح مشاهديها وسيلة لاحتواء تحدي الشَبَقِية libidinousness المشرقية بتخليصها [من خطيئتها] عبر النزعة العاطفية sentimentalism للإدانة الفاضلة الساخطة. استطاع مراقبوها المتعاطفون– عبر فعل مشاهداتهم الخاصة– تحقيقَ أهدافهم الأوسع المتعلقة بالقضاء على الطاغية [التركي]، وتحرير الجارية البيضاء، وتنصير المشرقيات على المذهب البروتستانتي، وتأمُل المِثَال الأعلى للجمال المشرقي. وفي حين أن غالب الجمهور المسيحي كان قد ارتاب في الأشكال الأسطورية للنحتِ الكلاسيكي لأنها من صُنع اليونان وروما الوثنيتين، إلا أن باورز صور العِفة الرزينة لخضوعها الديني بطرائق خلصت عُريها المنتهِك [من خطيئته] من دون التضحية بأُبهتها الجمالية. ويكشف عديد الاستجابات المنشورة لأولئك الذين دفعوا الأموال لمشاهدة الجارية اليونانية عن الجهد العظيم الذي بذلوه للاحتفاء بِثَباتها الروحي وترسيخها رمزاً للفضيلة. وبما أن النزعات الإسلاموية آمنت أن «المسلمين عدوا المرأةَ جاريةً»، فإن ذلك المخيال الإسقاطي projective قد مكن المشاهدين البروتستانت من منح [الجارية اليونانية] روحاً وتخيُل تحريرها على حد سواء[1]. منفيةً من وثنية عالمها القديم (حيث حتى علامات التعاطف المتمثلة في الرداء والمدلاة والصليب قد تُرِكت على العمود [الذي تُريح يدها عليه] بوصفها إكسسوارات يونانية تتماشى مع الأصفاد التركية التي تغل يديها) تخطو إلى الأمام وتشيح ببصرها بعيداً، منتصبةً: لا بوصفها جارية بل تجسيداً للحرية. وهكذا، حولت المشاهدةُ اللائقة الجاريةَ من [كونها] خزياً تركياً إلى نُبل مسيحي، ومن وثنية بيزنطية إلى نزعة [وجدانية] بروتستانتية، وهي فعل حول عُريها إلى رمز مِن طهارةٍ saintliness سامية. لم تتضاعف القوة المبهمة لتحرير الجارية الوجداني إلا بحقيقة أن كفاح اليونانيين لنيل استقلالهم عن الحكم التركي قد تحقق تاريخياً في زمن صنع التمثال وتداوله.

أثارت حقيقة أن التحوُل الوجداني الذي كَسَا الجارية قد ظل خيالاً في عين الرائي أسئلةً مهمة حول الإسلاموية في أداء الأدوار الجنوسية الأميركية إبان منتصف القرن التاسع عشر. لم ينجُ سمو طهارة الجارية من الخطر الديالكتيكي لشكلها المادي وعُريها وتدنيسها الوشيك–

(1) لِينس بِي. برَكت، *المرأة: حقوقها وآثامها وامتيازاتها ومسؤولياتها* (هارتفورد، كَنَتِكت: إل. ستِبنز، 1870)، 45.

وهي حالة دفعت المتفرج إلى مقارنة المعاني الضمنية للخيانة بالفضيلة التي أفصح عنها التمثال، على نحو ظاهري[1].

كما عبرت حقيقةُ تمتُع المتفرجين [الأميركيين]، في المقام الأول، بموقع المشاهدة الأفضل للمتعاملين الأتراك، عن حقيقةِ أن التداول الشعبي للتمثال قد لخَص، على نحو فعّال، حالة استعبادها، وهي ظاهرة حولت مشاهديها المتلهفين إلى كفرة محتمَلين ساهموا فعلياً في تعزيز تسليعها commodification الرمزي، بعيداً عن مسألة تحريرها. في الواقع، نقلت سيرة النجاح التجاري لتمثال باورز الجاريةَ اليونانية من أسواق الرقيق التركية إلى سلسلة صالات عرض وقاعات وردهات أميركية حيث عُرضت بوصفها حَظِيّة رمزية للجماهير الغربية التي دفعت الأموال لامتياز أن تشهد معضلة انحطاط منزلتها [الإنسانية] المحتملة. كما شجعت الحقيقة المتواصلة لِعُريها الهش على مزيد من القراءات المُختلِطة، والتي كانت أحد الأسباب التي دفعت بعضهم إلى المطالبة الصاخبة بأوقات مشاهدة منفصلة لكلا الجنسين. ولم تكن إغراءات التمثال أخلاقية دوماً، واتضح ذلك عبر الفنانات اللواتي نجحن في اجتذاب الجماهير حين عرضن أنفسهن عرايا، من أجل المال، في وضعية الجارية التركية أو على شاكلة تماثيل عارية أخرى[2].

ولكي يتيقن المتفرجون [من تلك الإغراءات]، فقد استجابوا- علانيةً- تجاه تماهيهم التهكُمي مع الآسِرين الأتراك عبر مقاومة فجور وجهة النظر، هذه، على نحو رنان ذي أثرٍ ممتد. وبذلك كانوا مجبرين على تعليل النفس بإغراءات ما أسماه أحد الشعراء «الرؤية الحِسية» والخضوع إلى [سلطانها][3]. «ينشر التركي أمامك فيضان دماره الذي لا يرحم»، أعلنت [صحيفة] *نيويورك ستييتَمن*، فيما أتم وصفٌ آخر [حالةَ] عارِ [الجارية اليونانية] بتخيُل «سيدها [وهو] يقبض عليها بقبضته الحديدية... [فيما] يفور قلبُه بالشبق»[4]. ولقد أَسكنت إحدى

(1) أجاز الاستشراق الشعبي للمتفرجين الغربيين العبثَ بحسيتهم الخاصة، لكنهم تعاملوا معها من دون أُلفةٍ بوصفها «أجنبية foreign» أو «غريبة exotic»، لاحظت جوي كَاسِن، التي جادلت أن «المشاهدة فعل استيلاء لا يختلف تماماً عن فعل التملُك» وأن رغبة المتفرج التركي قد «مكنت الجماهير من مشاركته النظرة الحِسية المحدقة والنأي بأنفسهم عنها في آن واحد». كَاسِن، *ملكاتٌ من مرمر*، 54-5، 66.

(2) وَندَر، *حِيَرام باورز*، المجلد الأول: 233.

(3) أوغستين جوزيف هِكِي دُوغِين، «نشيدٌ إلى جارية باورز اليونانية»، [وردت] في *الأعمال الشعرية لِدُوغِين* (فيلادلفيا، 1865)، 320-1.

(4) [صحيفة] *نيويورك ستييتَمن* (15 أيلول 1848)؛ [صحيفة] *نيويورك إِكسبرِس*، [ضمن مقالة ڤيڤيان إم.] غرين،=

[الصور] الشعرية الجاريةَ اليونانية أسفلَ منارةٍ في القسطنطينية «مكشوفةً للنظرة المحدقة الفاسقة / وللدُعابات البذيئة لكل من يمر بها». كما زعمت متفرجةٌ أخرى أنها شعرت– أثناء النشوة التي استبدت بها لخمس ساعات أمام التمثال الرخامي الأبيض– بتجمُدِ دم الجارية «وراء النظرات الشهوانية لتجار الجَمال الوقحين»[1]. وربما تكون الحالة المأساوية للجارية– مقرونة بالنقاء الواضح المعالم الذي محى كل التصدعات [في جسد تمثالها]– قد أظهرت أفكاراً خلاصية لخضوعها النبيل، إلا أنه كان من الصعب محو المسحات الجنسية الباطنية المتأصلة في سيناريو اقترح، على نحو صريح، أن جمالها غير المدنس كان على وشك التضحية به لصالح الشهوة الحسية. ورغم أن مثل ذلك القدَر كان مُأولاً، داخل الخطاب البلاغي التقليدي، بوصفه انحطاطاً لاأخلاقياً رهيباً؛ فإنه يثير [تلك] التخيُلات الحسية للرغبة الجنوسية المتحررة أيضاً.

كانت الجارية اليونانية أكثر إغواءً لكثير من المتفرجين الشهوانيين لأنها جسدت رغبتهم في تحرير الأنوثة البيضاء الجميلة من عبوديتها لدى التركي الأسمر المنتهِك وإعادة موضعتها، من جديد، تحت سلطتهم الأبوية. أجازت الحالة السياسية والشكل الجمالي للجارية اليونانية، على نحو تهكُمي، تخيُلاتهم [الحِسية] عبر تحويل الانتهاك الذي [تضمره] تلك الرغبات، وإلقائها على كاهل الأتراك الذين [قاموا بتلك الأفعال] في أرض بعيدة، ذات وقت مضى. كما أضمرت استجابات الأميركيات، تجاه العرض العلني للجارية اليونانية العارية، نغمةً تراوحت بين قناعتهن الواثقة أنهن لم يشاركنها قدَرها إلى تعبيرهن عن تعاطف فعّال عابر للحدود تجاه جَلَدها الروحي، ولكنها عبرت عن المخيال المنتهِك للرغبة الأنثوية أيضاً. ويتمثل ذلك في تعليق مَاريَان نُوبِل الاستفزازي: «كانت إيروتيكية المعاناة الوجدانية سيفاً ذا حدين؛ [والتي] عملت كقوة استطرادية لتوليد الإيديولوجيات المستبدة، وكوسيلة بلاغية لسبر أغوار الرغبة الأنثوية على حد سواء»[2]. وفيما كان [تمثال] الجارية التركية، بالنسبة إلى بعض الرجال والنساء، وسيلةً لتخيُل التحوُل السياسي والديني للفساد المشرقي، إلا أنها كانت، بالنسبة إلى

=«الجارية اليونانية»، 36.

(1) «جارية باورز اليونانية»، *صَنِدِن لِتَري ماسنجر*، العدد 13 (تشرين الثاني 1847): 645؛ آنا لويس، «فن أميركا وفنانوها: جِيرام باورز»، *غرَاهَم ماغازين*، العدد 10) تشرين الثاني 1855)، [وردت] في [مقالة] هِيمَن، «الجارية اليونانية»، 221؛ وفي [كتاب] كَاسِن، *ملكات من مرمر*، 63.

(2) ماريان نوبل، *المسرة الماسوشية* *masochistic* *للأدب الوجداني* (برنستِن، نيو جيرزي: مطبعة جامعة برنستِن، 2000)، 6.

آخرين، [وسيلةً] لإقرار [النزعة] الشعبية في تقمُص الشخصية التُركية وتخيُل لقاءات حِسية سادت، على نحو محرم، داخل أشكال أخرى من وسائل التعبير الشعبية. أظهرت شعبية **الجارية اليونانية** كيف أن المشرق لم يكُن مثالاً للجمال الأنثوي فحسب، بل حقلاً عابراً للحدود القومية يمكن لطائفة من التخيُلات والتلهُفات الحِسية أن تعبر عن نفسها– عبر مدياته– وأن تحل محل أخرى، وأن تتسامى أيضاً.

كانت هذه الحَتمية irrevocability الأساسية للنظرة التركية المحدقة عنصراً جوهرياً للأدوار الثقافية العِرقية والجنوسية التي نقلتها جارية باورز إلى جمهورها. كما كانت جزءاً لا يتجزأ من انجذاب النحات الأولي إلى موضوعة [تمثاله]، لأنه تخيل، في مخطاطاته، أن التمثال سوف «يُربَطُ، ذهنياً، بممارسة الأتراك الذين غالباً ما عرضوا سباياهم للبيع عرايا»[1]. وفي مرحلة لاحقةً، وصف باورز حالتها على أنها «بين الهمجيين الغرباء» و«مكشوفة لتحديقات الناس الذين تبغضهم»[2]. في الواقع، إن أسلوب باورز في نحت التمثال (في مضاعفة إعادة تشكيل جسدها ضمن حالات بقائها أسيرة أبدية للحجر الذي عرفته يداه على نحو حميم) قد أدخله في الحالة المختلِطة للامتياز البطريركي المطلق الذي كانت هي فيه [شيئه] المُتبدَع ومُلكيته التي سوف يبيعها. ولقد عززت هذا المنظورَ التركي الطرائقُ التي تم من خلالها عرضُ [التمثال] طيلةَ تجواله [في الولايات المتحدة] في أمكنة مزدانة بسجاد تركي وأجواخ مُنمقة وأعمال مختلفة تصور حالاتِ سَبيٍ مشرقية أخرى[3].

وبوصفها تعبيراً مادياً عن الوجدان المناهض للعبودية، عملت **الجارية اليونانية**، أيضاً، كوسيلة لتسليط الضوء على قضايا العبودية في المدونات الجمالية والإسلاموية، في الوقت الذي أصبح فيه مغزاها السياسي المحلي مثيراً للفتنة. وقد يتوقع المرء أن العرض الشعبي لجارية بيضاء خارقة للطبيعة سوف يؤثر، على نحو ما، في مجتمع كان استعباده للأفارقة مسألة ستمزق البلاد عما قريب، مثلما فعلت مسألة العبيد البِيض في الشمال الأفريقي إبان السنوات المبكرة من عمر الجمهورية. وكان ذلك واقعاً ملموساً، بالنسبة إلى بعض المعلقين

(1) وردت [هذه العبارة] في [مقالة] فَارِل، «الجارية التي سلبت لب أميركا»، 224.

(2) ***الفنان والتاجر ورجل الدولة. أو: عصر ميديتشي medici وأزماننا الراهنة***، تحرير تشارلز إدوارد لِستَر، مجلدان (نيويورك: باين آند بيرغِس، 1845)، المجلد الأول: 86–7.

(3) وَندَر، ***حيرام باورز***، المجلد الأول: 217.

على مسألة الرقيق من الأفرو–أميركيين، مثلما يتضح في الهجوم العنيف الذي شنته *ذا نورث ستار*، الصحيفة التي حررها فريدريك دوغلاس.

> *آه! كم يشتعل القلب والعقل بكراهية التركي القاسي الذي ينتهك، بأفعاله تلك، الحقوق المقدسة للطبيعة الإنسانية؛ [والذي] يضع نفسه الشيطانية بين الله ومخلوقاته. [وتصبح]، بالنسبة إلى القلب الرحيم والعين المُدرِكة، كل جواري [الدنيا] يونانيات، وكل تُجار العبيد أتراكاً، [والذين هم] أشرار وقساة وبغيضون؛ سواء كانت أسماؤهم: حسام، سليم، جيمس، يهوذا، أو هنري؛ وسواء كانت بلادهم الجزائر أو الاباما، الكونغو أو كارولاينا[1].*

ومع ذلك، فإن قوة الجارية اليونانية بوصفها موضعاً للتسامي القمعي قد اتضح، على نحو أكمل، في كيف أن التعليقات القليلة قد جعلت هذه الصلة واضحة جلية. حتى أن المعاصرين الذين أقروا بهذه الصلة قد بينوا أن «ثمة [مَن امتلكن] قلوباً طاهرة جاشت بمشاعر التعاطف الصادقة من دون القوة الفاتنة للفنان العظيم، لكنهن لم يزفرن ولا حتى تنهيدةً واحدةً تجاه أخواتهن السوداوات في الجنوب!»[2]. وثمة استثناء قوي تمثل في مقالة عبرت عن مناجاة متخيلة لمالك عبيد وهو يرقب [الجارية اليونانية] معروضةً في سانت لويس بُعيد إقرار قانون العبد الآبق. يتضح، بدايةً، أن هذا المتفرج كان غاضباً من الاتجار العالمي بالنساء البيضاوات، ومبتهجاً لأن مثل تلك الممارسة لا وجود لها في الولايات المتحدة. ولكن في غمرة تأمُله لقدرة المسيحية على «تحرير العِرق الأبيض في كافة أرجاء الأرض»، يشعر بالقلق جراء التماع «صور [لإمَاء] سود بشفاه غليظة» [أمام ناظريه]. في تلك اللحظة، تنهض الجارية من سباتها وتستدير على قاعدة [تمثالها] كي تؤنب ضميره: «لمَ تُقيد مشاعرك المتعاطفة؟»، تسأله. «إليكَ عني، من الآن فصاعداً، بمغالطاتك حول الجَذور المتضاعفة للأجناس البشرية... كُفَ عن التعاطف مع جارية في القسطنطينية، وَأَبدِ شيئاً من الشفقة والعدالة تجاه اللواتي تستبدوهن»– [اللواتي] أشارت إليهن قائلةً: «أخواتي اللواتي بلون بشرة مختلف في طول

(1) إس. إف.، «الجارية اليونانية»، *ذا نورث ستار* (3 تشرين الأول 1850).

(2) [صحيفة] *ذا ناشونال إرا* (أيلول 1847)، وردت في [كتاب] يلِن، *نساء وشقيقات*، 109.

البلاد التي أطوف بها، وفي عرضها»[1].

ورغم أن الجارية قد وُهبت قوة تأثير ما، إلا أن قوتها كانت، في جزء كبير منها، رمزاً للصمت والنقاء والخضوع الأنثوي أكثر من كونها تأكيداً لفظياً جسوراً للامتياز [الأنثوي] المستقل. لقد استند جزء من القوة الأيقونية للجارية اليونانية على أعراف سرديات كلاسيكية وتوراتية وتاريخية احتفت بِجَلَدِ السبايا المشرقيات. واشتملت هذه الأمثلة [الأنثوية] على طائفة واسعة من الحكايا التوراتية التي تتناول المرأتين العبريتين، أَستِير وابنة يَفتَاح[2]، والمبشرة الصاحبية ماري فِشَر، والنساء المتخيَلات في قصص الأسر البربري، حيث كان معظمهن قادرات– ورغم اعتمادهن على قوة المستبدين– على ممارسة قوتهن بوصفهن أمثلة للقيادة الأخلاقية. فعبر تحويل جاريته إلى إثنية يونانية، كان باورز قادراً على الاعتماد على هذا التقليد [الحكائي] الذي يرجع إلى عهد بعيد– وهو تقليد ضم سبايا يونانيات، أمثال هيلين طروادة وَآيفيجِينيَا وَآيرِين– إضافة إلى اقتباسة من [التراث] الإغريقي الثقافي المستمد من الثقافة الكلاسيكية، وموضعة هذا التراث داخل [نطاق] الصراع المعاصر بين الهلال والصليب.

إن «تطواف» الجارية اليونانية الذي ينطوي على مفارقة تاريخية (بعد عشرين سنة على الأحداث المرتبطة بسببها، والتي ضحت بكثير من قوتها عبر تأبيد عبوديتها) يديم أمد قوة النظرة التركية المحدقة، على نحو تهكُمي، أكثر من تحويل تلك القوة وتغيير مسارها. فبحلول زمن عرض التمثال في أميركا وأوروبا، إبان منتصف القرن التاسع عشر، لم تُبَع اليونانيات في تركيا إلا نادراً، وذلك بسبب أن اليونان المعاصرة قد ضُمت ثانية إلى النطاق الجغرافي الغربي (مستأنفةً عمليةً من شأنها أن تؤدي، في نهاية المطاف، إلى زوال الشرق الأدنى بوصفه حيزاً مكانياً، حين دخلت تركيا، ومن ثَم إسرائيل، «الفلك» الغربي في القرن العشرين). لم تكُن الأصفاد التي تغل يدي الجارية ممارسة راسخة في أسواق الرقيق التركية؛ [إلا أنها] عملت، عوضاً عن ذلك، في خدمة العِفة عبر حجب عورتها عن المتفرجين[3]. كما تم موضعة الجارية في مناخ تاريخي من العبودية التركية لدرجة أن كثيراً من الأميركيين عدوا [العبودية التركية] على نحو مقارَن، بوصفها أكثر اعتدالاً من العبودية العنصرية في جنوب الولايات المتحدة.

(1) «جارية باورز اليونانية في سانت لويس»، [صحيفة] *ذا ناشونال إرا* (16 كانون الثاني 1851).

(2) لمزيد حول حكاية ابنة يفتاح، أنظر سفر القضاة: 29–40. (المترجم).

(3) يلِن، *نساء وشقيقات*، 122.

وخلال ذات الأعوام التي طافت فيها الجارية اليونانية أرجاء الولايات المتحدة، أصدر باي تونس وسلطان تركيا مراسيم علنية تحرم تجارة الرقيق وتجلياتها المختلفة في أسواق الرقيق الحضرية (انظر الفصل الثالث). وبناء عليه، فإن مشهد *الجارية اليونانية* قد أضفى بعداً محلياً وعالمياً على سوق الرقيق الإسلامية في ذات الوقت الذي قلق فيه المنافحون عن إلغاء الرق من الكيفية التي سوف يؤثر زوالها الوشيك على سرعة إلغاء العبودية الأميركية. وتمت الإشارة إلى هذه الصلة في مراجعة نقدية تناولت [تمثال] *الجارية اليونانية*، والتي تقول: «إنها لحقيقة مخزية أنه في ذات الوقت الذي أزيل فيه نظام [العبودية] الملعون الذي نشأت منه [أسواق الرقيق] فإنها لا تزال تلطخ أجزاء من أرضنا المسيحية، وربما تُدنس المزيد، في هذه اللحظة الصاخبة»[1]. في الواقع، إن دفع رسوم دخول من أجل مشاهدة الجارية اليونانية قد أضفى بعداً محلياً على الزيارات الغريبة التي قام بها الرحالة الغربيون، بشكل متكرر، (والتي تناقصت في الزمن الراهن)، إلى أسواق الرقيق في الأراضي الإسلامية، بدلاً من [أجنحة] الحريم التي سُدت في وجوههم. وعبر نقل الأخبار إلى الأمة بواسطة النوع الأدبي الشعبي لسرديات الرحلات في الشرق الأدنى، صورت هذه اللقاءات استجابات الرواة تجاه الظهور العمومي لنساء من أعراق مختلفة وهن يرتدين ثياباً مُبتذَلة[2] في حالات مختلفة. وعندما حظي الرحالة برؤية النساء في أسواق الرقيق في تركيا، فإن الإماء اللواتي جذبن انتباههم كُن المسلمات القادمات من أراضي القوقاز وبلاد الشركس وجورجيا. ولقد حاكى السرد التقليدي لتلك الزيارات (والتي انجذب الرحالة من خلالها تجاه معاينة الإماء الفائقات الجمال) وصايا النقمة [الشعبية] الفاضلة التي حضت الجمهور على مشاهدة الجارية اليونانية[3].

(1) [صحيفة] *إيسثبورت سنتنِل* (23 آب 1848)، وردت في [مقالة] غرين، «جارية باورز اليونانية»، 38.

(2) Dishabille: تلك الثياب العادية (أو بعضاً منها) والتي يرتديها المرء في البيت سواء للقيام بالأعمال المنزلية أو للنوم. (المترجم).

(3) كانت روايات زيارات أسواق الرقيق ملمحاً شائعاً في سرديات الرحلات التي تمت إلى الشرق الأدنى. أنظر، على سبيل المثال، [كتاب] وُولتَر كُولتِن، *السفينة والشاطئ؛ أو. صفحات من يوميات رحلة إلى الشرق* (نيويورك: لِيفِت، لورد، آند كومباني، 1835)، 78–82؛ [كتاب] جيمس دِي كَاي، *صور قلمية موجزة في تركيا في 1831 و1832* (نيويورك: جيه. آند جيه. هاربر، 1833)، 276–81؛ [كتاب] جون بِي. دِيبرِبن، *مشاهدات في الشرق*، مجلدان (نيويورك: هاربر آند برَذَرز، 1845)، المجلد الأول: 9–10؛ [كتاب] جورج جونز، *رحلات قصيرة إلى القاهرة والقدس ودمشق وبعلبك* (نيويورك: ڤان نُوسترَاند وَدوَايت، 1836)، 74؛ [كتاب] ستيفن سِي. مَاسِت، *«تطواف»؛ أو. ما رآه «جيمس بَايبس، أحد سكان بَايبسڤيل» والقدم على فعله* (نيويورك: جورج كارلتِن، 1863)، 89–90؛ [كتاب] ديڤِد مِيلَرد، *يوميات رحلات في مصر وشبه الجزيرة العربية والأرض المقدسة*، الطبعة الثالثة (نيويورك: إتش. لُودوِغ، 1847)، 183–40؛ [كتاب] ڤالنتاين مَت، *رحلات* =

لم يكُن النجاح الهائل الذي حققته *الجارية اليونانية*، إذن، يكمن في طريقة تعزيزها لمشروع حركة إلغاء الرق، بل في الكيفية التي سلطت فيها الضوء على نقد نأى بنفسه عن السياسات المحلية متناولاً جغرافيةً عثمانية غريبة. تحولت مشاعر التعاطُف مع ضحايا العبودية من [التعاطُف] مع الإماء السوداوات داخل حدود الأمة [الأميركية] إلى [التعاطُف] مع الجمال الأنثوي الأبيض الغريب الذي تجسد في الشركسيات القوقازيات. وعلى هذه الشاكلة، صعّدت الإسلاموية الطاقات الثقافية لنزعة إلغاء الرق محولة إياها إلى مزيد من التوق الغريب تجاه الخلاص الفروسي والتحرير الرومانتيكي اللذين قيدا تطرفها، على نحو كبير، بعزلها عن الإصلاحات السياسية لحقوق المرأة وإعتاق العبيد المتحدرين من أصول أفريقية على حد سواء.

بَيدَ أن هذا التماثُل القوقازي قد أثار مشاعر قلق جديدة حتى ولو بدد مشاعر أخرى. ورغم أن بلاد الشركس قد نالت استقلالها عن العثمانيين في ذات الوقت الذي استقلت فيه اليونان (وواصلت مقاومتها للسيطرة الروسية، خاصة تحت إمرة الثائر [الإمام] شَامِل Shamyl الذي صُوِر بطريقة رومانتيكية في أساليب التعبير الشعبية لخمسينيات القرن التاسع عشر)، فإن قاطني [تلك البلاد] ظلوا مسلمين تعذّر [على الرحالة الأميركيين] الوصول إليهم، والذين اشتهروا باستغلال بناتهم ببيعهن، عن طيب خاطر، لِرَفد [أجنحة] الحريم [السلطانية][1]. كما عملت الذَروة الرمزية للجمال الأبيض، بطاقاته الجِنية والجنسية، مورداً لرفد إمبراطورية السلطان الحِسية، والتي عدها كثير من الغربيين البِيض إهانةً مستهجنةً لكبريائهم وبسالتهم. وثمة، هنا، مثلما في معاينة الجارية اليونانية، مسألة تحريرِ رمزية استطاع الرجال الشماليون، من خلالها، الانهماك في الخطاب البلاغي الثقافي لـ [حركة] إلغاء الرق من دون التصدي، مباشرة، لقضايا المساواة العِرقية. أثار ذلك الوضع تخيُلات ذكورية

= *في أوروبا والشرق* (نيويورك: هاربر آند برَذَرز، 1842)، 389–91؛ [كتاب] ستيفن أولِن، *رحلاتٌ*، المجلد الأول: 61؛ [كتاب] صموئيل آي. برَايم، *رحلات في أوروبا والشرق*، مجلدان (نيويورك: هاربر آند برَذَرز، 1856)، المجلد الثاني: 258–60؛ [كتاب] فرانسيس شرويدَر، *شواطئ المتوسط*، مجلدان (نيويورك: هاربر آند برَذَرز، 1846)، المجلد الثاني: 55–60؛ [كتاب] توماس وِلز، *رسائل عن فلسطين* (بوسطن: بي. بي. موسي، 1846)، 265–9. وبعد إعادة طبع صورة لسوقِ رقيقٍ في القسطنطينية، علقت صحيفة فريدريك دوغلاس، *ذا نورث ستار*، قائلةً: «ونستطيع رؤية مثل تلك المشاهد في أرضنا الحُرة، آلاف المرات في السنة الواحدة» (14 أيلول 1849).

(1) انظر، على سبيل المثال، [مقالة] أستير وِذَرَالد، «العروس الشركسية»، *غراهَام لِيديز آند جنتِلمنز ماغازين*، العدد 18 (آذار 1841): 107–8.

أوروأميركية تتعلق بتحرير السبايا البيضاوات من براثن المسلمين، وهي رؤية أتمت الرغبة السياسية والدينية الساعية إلى استبدال الانحطاط العثماني وتبطُله بالقوة الغربية ومثابرتها.

كانت هذه الثيمة الرومانتيكية لِـ «خطف [الشركسيات] من [جناح] الحريم» موضوعة مركزية للإسلاموية الغربية (كانت عنوان أوبرا ألفها موتسارت[1]) ورؤيتها البروميثيوسية promethean للتحرير الفروسي، والتي تجسدت في بحث تَاجِي، راوي مِلفِل، عن يِللَا في [رواية] *مَاردِي*، مما وفر وسيلة محفوفة بالمخاطر لتمثيل هوية ذكورية أميركية أكثر عالمية. ولتحرير مخيالاتهم من العبودية المُدرَكة للسلطة الأنثوية الأخلاقية في المنزل، سعى الذّكور إلى ميادين مشرقية بديلة بطرائق أتاحت لهم استعادة سلطتهم الأبوية وإجازة الرؤى الحسية المتعلقة بالجمال الأنثوي. وعبر تحويل القوة الثقافية للرجولة الإسلامية إلى تخيُلات لفروسيتهم الخاصة، أعاد الأميركيون البيض تأسيس أصالتهم العِرقية، دفعة واحدة، على أُسس أكثر غرابة، معززين سلطتهم بممارستها على الأجانب والنساء، ومتعاملين، على نحو متخيل، مع الغَيرية العنيدة للإسلام. غير أنهم، وعبر إنجاز كل ذلك، قد أخفوا تلك القوة بوصفها جزءاً من الرومانسية الوجدانية لـ [حركة] الإصلاح. وبذلك، فإن موقف الإسلاموية العابر للحدود قد ساعد بعض الأميركيين على انتحال الطاقات العالمية للأصالة المشرقية بوصفها جزءاً من ذخيرة الرجولة الكوزموبوليتانية التي أعيد تنشيط طاقاتها من جديد. تتعارض هذه الإمبريالية المتخيَلة مع مفهوم آمِي كَابلان لِـ «[النزعة] المحلية الجلية»، والتي اشتمل عملها الثقافي على «مفاهيم <مُحدَثة> للأجنبي الذي يمكن تخيُل الأمة– [وهي تعمل] ضده– بوصفها مَسكناً [واحداً]»[2]. كما عملت الحدود المشرقية للشرق الإسلامي كنطاق غريب لعزل الضغوط المحلية، [وعملية] إضفاء بُعد رومانتيكي على تحرير العبيد، عن الإيديولوجيات المُقيِدة، وكوسيلة لتصدير الملاءمة العالمية لـ [مفهوم] «الحياة المنزلية».

---

(1) إشارة إلى أوبرا «Die Entführung aus dem Serail» (الخطف من [جناح] الحريم)، وهي أوبرا في ثلاثة فصول كتبها موتسارت سنة 1782. (المترجم).

(2) آمِي كَابلان، «[النزعة] المحلية الجلية»، [وردت] في *مستقبل الدراسات الأميركية*، تحرير دونالد بِيس وَروبن وِيغمَن (دورام، كارولاينا الشمالية: مطبعة جامع ديُوك، 2002)، 112.

ثورة البلُومَر: سراويلُ تركيةٌ وحريةٌ أُنثوية

لم يكُن الرجال الأميركيون هم الوحيدون الذين تقمصوا الأمثلة المشرقية للتعبير عن رغباتهم الجنوسية؛ فقد حاولت النساء تبني تعابير ثقافية إسلاموية كموارد للارتقاء باهتماماتهن أيضاً. فبعد سنتين على تطواف *الجارية اليونانية* أمام الجماهير الأميركية، اكتسح أرجاء البلاد هوسٌ استجاب لبعد مختلف من عبودية الجسد الأنثوي. لقد عاين بعض النقاد عري الجارية اليونانية داعين إلى ضرورة كساء ذلك العري بـ [ثياب] وجدانية، لكن كثيراً من المنافحات عن حقوق المرأة بدأن في الاحتجاج، على نحو فعّال، ضد أعراف الأزياء الأنثوية السائدة التي ترمز إلى قيودهن الاجتماعية. أخضع زي ثوب «الهرم العظيم Great Pyramid» الجسدَ الأنثوي لنحو عشرة أرطالٍ إلى خمسة عشر رطلاً من مواد تَصنعُ نحو ست تنانير بأرداف مستعارة مُبطَنة تُصنع من ثماني عشرة إلى عشرين ياردة من [نسيج] الفَانِيلا flannel أو المُوسلين المُنشَى. كما أن المشدات الحريرية المشدودة على الخصر والردفين– والمصنوعة، أحياناً، من عظام الحيتان، والتي هي ضرورية لمنع سقوط هذا الثِقَل عن الجسد– قد زادت في تقييد حرية حركة [المرأة]. (لقد سخر مِلفِل، في *موبي–دِك*، من عالم الأزياء، هذا، حيث تتلاقى المرأة و[أنثى] الحوت، فعلياً، عبر تصوير الحوت الذّكر كـ «عثماني مُترَف» و«حريمه» بوصفن إناثاً أرستقراطيات «رقيقات على نحو ما» بخصورهن التي من ثمانية عشر قدماً)[1]. وكانت موضة ارتداء الهُدُب التي تمتد إلى الأرض قد جعلت المشي في الشوارع، ناهيك عن الهجرة غرباً، تحدياً لعادات النظافة Cleanliness والتقدم Progress على حد سواء. سعت حركة إصلاح طرائق الأزياء إلى تحرير الجسد الأنثوي من طغيان هذه الأزياء لصالح الترويج العملي للصحة الجسدية. جادلت لُوكرِيتيَا مَت– مثلما فعلت ماري وُولستُونكرَفت– إن النساء، بإعلائهن من شأن الموضة والجمال المادي على المزايا الأخرى، علاوة على خضوعهن إلى سلطة الرجال، قد سلمن بحسية جناح الحريم المفسدة[2].

ولقد نالت أكثر المحاولات البارزة في حركة إصلاح طرائق الأزياء، إبان منتصف القرن التاسع عشر، والتي تمثلت في تبني ما بات يعرف بِـ «زي البلومر»، شهرةً سيئة في 1851–2،

(1) هِيرمَن مِلفِل، *موبي–دِك* (إيفانستِن، إلينوي: مطبعة جامعة نُورثوِسترن؛ شيكاغو، إلينوي: مكتبة نيُوبري، 1988)، 328–30.

(2) لوكريتيا إيه. مَت، «الزي الجديد»، [مجلة] *ذَا للِي* [السوسنة]، العدد الثالث (أيلول 1851)، 66–7.

وساهمت في جدل واسع حول الحرية الأنثوية وأزيائها. سُمي الزي، بذلك [الاسم]، تيمُناً بأَميليا جِنكس بلُومَر، التي كانت من أوائل المنافحين عن إصلاح طرائق الأزياء السائدة، ومحررة *ذا لِلِي*- المجلة الاعتدالية المكرسة للنساء، والتي نشرت بِسنيكا فُولز، في نيويورك، حيث هتفن عالياً، على صفحاتها، دفاعاً عن استقلالهن الذي نصت عليه وثيقة «إعلان حقوق المرأة» (1848). تكون الزي من سراويلٍ تركي (مُكونه الأشد إثارة للجدل) مُتهدلٍ مزمومٍ عند الكاحل، وهو أسلوب مستوحى، على الأرجح، من الثياب العملية التي كان يرتديها نزلاء المصحات (الشكل 6. 7). تركزت جُل النقمة التي انصبت على زي البلومر حول فكرة أن ارتداء البنطال كان حكراً على الرجال، وأن النساء- حين يمنحن أنفسهن ذلك الامتياز العلني- فإنهن ينتهكن، على نحو غير محتشم، نطاق [طبيعة] جنسهن المختلفة الخانعة. وكان جزء من قوة البلومر الكامنة ماثلاً في تحريره الرمزي للنساء من واجباتهن التقليدية عبر تزويدهن، على نحو واقعي، بـ [زي] يمكنهن من المشي على أقدامهن، ومن ثَم لعب مزيد من الأدوار العمومية الفاعلة[1]. وخلافاً للجارية اليونانية التي ظلت جامدة في [تمثالها] المرمر، طافت النساء في أزياء البلومر بثياب رمزت إلى استقلالهن عن القيود الثقافية السائدة.

لقد احتفي بسروال زي [البلومر] بوصفه عملياً، على نحو أكثر، من الثياب الأنثوية

(1) تشتمل التحليلات الأكاديمية لزي البلومر على: [مقالة] غَايل فِي. فِشَر، «السراويل التحتية Pantalets» و«السراويل التركية trousers»: تشكيل الحرية في أميركا متصفِ القرن التاسع عشر»، [مجلة] *الدراسات النسوية*، العدد 23 (ربيع 1997): 110-40؛ [مقالة] غَايل فِي. فِشَر، «البناطيل Pantaloons في الحياة العمومية: حقوق المرأة والثياب المتحررة»، [وردت] في [كتاب] *البناطيل وقوت[ها]: حركة إصلاح طرائق الأزياء السائدة في الولايات المتحدة* (كِنت، أوهايو: مطبعة جامعة ولاية كنت، 2001)، 79-101؛ [مقالة] قلق في جنة عدن، المتاعب التي أثارتها حواء: النساء والبناطيل والاشتراكية الطوباوية في أميركا القرنِ التاسع عشر»، [وردت] في [كتاب] *إثارات الأناقة: مقالات منتخبة حول الموضة*، تحرير جوليت آش وإليزابيث ولسِن (بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1993)، 200-12؛ [مقالة] كِيت لُك، «البناطيل: [الحركة] النسوية في أميركا القرنِ التاسع عشر»، [وردت] في [كتاب] *المُحفز الجنوسي*، تحرير بات كِيركَم (مانشستر ونيويورك: مطبعة جامعة مانشستر، 1996)، 141-52؛ [مقالة] آن كِسلمَن، «بزة الحرية: [الحركة] النسوية وإصلاح طرائق الأزياء السائدة في الولايات المتحدة، 1848-1875»، في [مجلة] *الجنوسة والمجتمع*، العدد الخامس (كانون الأول 1991): 495-510؛ [مقالة] جانيت سِي. وروبرت إتش. لوير، «دراسة حالة: زي البلومر»، [وردت] في [كتاب] *قوة الأزياء: معنى الأزياء في المجتمع الأميركي* (إنجلوُد كلِفس، نيو جيرزي: برِنتِس-هُوول، 1981)، 246-59؛ [كتاب] تشارلز نلسِن غَاتي، *فتيات البلومر* (نيويورك: كُووَارد-مَاكآن، 1968)؛ [كتاب] جيمس لافَر، *الثياب* (لندن: برووك بَيلِشِنغ، 1952)، 153-71؛ [مقالة] بُول فَتوت، «أميليا بلومر والبلومرية Bloomerism»، [وردت] في *فصلية الجمعية التاريخية بنيو يورك*، العدد 36 (تشرين الأول 1952): 360-73.



الشكل 6. 7. أميليا بلومر في سروال تركي بوصفه «زياً أميركياً». *مجلة الشفاء بالماء*، العدد 12 (تشرين الأول 1851)، 96. مقتنيات الجمعية الأثرية الأميركية.

التقليدية، وعيب عليه أنه أكثر «ذكورية» منها. كما أضافت حقيقة معاينته، بوصفه تركياً، بُعداً إسلاموياً مهماً إلى التحدي الثقافي لزي البلومر. وعندما تُقيِمُ النساءُ حقبةَ إصلاحِ طرائقِ الثياب السائدة، هذه، في مذكراتهن، فإن إليزابيث كَادِي سَانتِن تنوه أن البلومر كان «محاكاة، في جزء منه، للأسلوب التركي»؛ أما إليزابيث سميث مِلَر– التي اعتقدت كثيرات من المنافحات عن حقوق المرأة أنها هي التي أطلقت الزي– فتدون قائلة إن أول أفعالها

المتمردة كان ارتداء سروال تركي[1]. كما نوه مؤرخو حركة إصلاح طرائق الأزياء السائدة بعناصر الزي المشرقية. زعمت آمِي كِسِلمَن أن التصميم كان «على شاكلة أثواب المسلمات»، وأولته مَاري نيُوتِن بوصفه متأثراً بـ «الصور الشعبية للجميلات اللواتي يذبن في السراويل التركية التي [انتشرت] عقب الاعجاب بـ [مجازفات الشاعر الإنجليزي] بايرون، وبعد الفتح الفرنسي للجزائر»[2]. لقد جادل غَايل فِي. فِشَر، العالم الذي انكب تماماً على دراسة هذا البعد، أن تضمين الأزياء التركية في حركة إصلاح طرائق الأزياء السائدة كان، في المقام الأول، وسيلةً لصرف الانتباه عن العناصر الذّكورية في الزي الجديد. ويتضح تحول أزياء البلومر إلى ساحة للتنافس الثقافي في أغنية رددت اللازمة: «آه! سوف يأخذ الشيطان الذي، / ابتدع السراويل التركية أول مرة»[3]. تكشف موضة البلومر عن تجلٍ ماديٍ للإسلاموية الأميركية في حركة الإصلاح إبان حقبة ما قبل الحرب ولقد أفادت المدونات الإسلاموية من الانتحال الجنوسي المعقد والمتضارِب الذي مارسته أزياء البلومر [ضد طرائق الأزياء الذّكورية] بحيث تحول مثل تركيا المعارض، بوصفها الجنة الغربية للعبودية، إلى مورد محلي لتشكيل مزيد من الأمثلة العالمية للحرية.

إن قول غَايل فِي. فِشَر أن مظاهر الزي الإسلاموية بدت وكأنها [صُممت] لإخراس صوت التطرف ضد [تبني النساء] للسراويل [الذّكورية]؛ وجعل حركة إصلاح [طرائق الأزياء السادة] تبدو محافظة، على نحو أكثر [مما تبدو عليه]، هو قول صحيح في ظاهر معناه. ولقد استفادت السراويل التركية من الأزياء الثقافية السائدة للجمال الأنثوي المشرقي، موسعة من نطاق استخدام مخزون الإكسسوارات المشرقية كالشالات والخُمُر والأردية، ليس إلا. فضلاً عن ذلك، فإن الصورة النمطية لخضوع المرأة المشرقية التام لم يفرض أية تهديد وشيك للسلطة السياسية الذّكورية. كما أن تبني تلك الأزياء قد جسد الرغبة الإنجيلية [البروتستانتية]

(1) إليزابيث سميث مِلر، «ملاحظات حول ثياب المرأة، ومدونة تجربةٍ شخصية»، [مجلة] *أرينا* (أيلول 1892)، 491–5. أنظر [مقالة] «السيدة كِمبِل وزيها الجديد»، [مجلة] *ذا للِي*، العدد الأول (1 كانون الأول 1849) و[مقالة] «الزي التركي»، *هاربَرز نيو مَنثلي ماغازين*، العدد 14 (تموز 1851): 288.

(2) كِسِلمَن، «بزة الحُرية»، 38؛ [كتاب] *ستيلا ماري نيوتن. الصحة والفن والمنطق: الداعون إلى إصلاح طرائق الأزياء السائدة في القرن التاسع عشر* (لندن: جون موراي، 1974)، 4.

(3) [أغنية] «زي البلومر»، والتي غنيت في جورج تاون، بالعاصمة واشنطن، في حزيران 1851، [وردت] في [مقالة] جانيت سِي. وروبرت إِتش. لوير، «صراع الجنسين: الأزياء في أميركا القرنِ التاسع عشر»، *مجلة الثقافة الشعبية*، العدد 13 (ربيع 1980): 583.

للأميركيات في أن يكُن أمثلةَ تحررٍ بالنسبة إلى شقيقاتهن المشرقيات[1]. في الواقع، حظيت الأزياء المشرقية بشرعيتها عبر ربطها بالأزياء المسيحية المبكرة. ولكن هذه العوامل المحافظة قد أخفقت في استبدال الدلالات المنتهكِة لرمزية طرائق الأزياء [الجديدة] المبتدَعة. وفيما وفر الزي [الجديد] الحرية للنساء عبر خصائصه الطبيعية العملية واستخفافه بالأزياء التقليدية، فإنه رمز إلى مزيد من الحرية الراديكالية بانتحاله التخيُلات المنعتقة التي ارتبطت بالمخيال الإسلاموي. فعبر ارتدائهن البلومر، تبنت النساء، على نحو نقدي، بعض الامتيازات التحررية التي حظي بها الرجال أثناء ترحالهم في الشرق الأدنى، والتي عبروا عنها في الصور المثالية التي منحوها للأدوار الجنوسية الإسلامية. لقد دل تبني أحد الأمثلة التركية على شكل عميق أكثر انتهاكية للتحرر الإسلاموي، بالنسبة إلى النساء، لأنه أعاد موضعة [جناح] الحريم، بوصفه مكاناً عمومياً للقوة الأنثوية، أكثر من كونه عالماً منعزلاً للتخيُلات [الحسية] الذّكورية.

كما استرعى ارتداء السراويل التركية، علانيةً، الانتباهَ إلى الطرائق التي عكست، من خلالها، معاملةُ الرجال الأميركيين للمرأة، صوراً إسلاموية للطغيان التركي. تمكنت المرأة، بارتدائها الثياب المشرقية، من الولوج إلى نظام رمزي تحدى، على نحو مباشر، العالم الرومانتيكي للتخيُلات الذّكورية الثقافية المتعلقة بالقوة الجنوسية التي احتفظ بها الرحالة الأميركيون howadjis لأنفسهم.

وقد تبدو الفكرة القائلة إن أشكال الأزياء المشرقية يمكن لها أن تعظم الحرية لدى الأميركيين [فكرةً] تقاوم الصورة النمطية القارة حول الحط من قدر النساء المسلمات، والتي صورتها المفاهيم القومية في الحقبة المبكرة (أنظر الفصل الأول)، والمخيال السياسي لأوائل القرن الحادي والعشرين على حد سواء. ومع ذلك، فإن بعض الرحالة الأميركيين إلى الشرق الأدنى– والذين أكدوا [تلك] الاكتشافات، قبل قرن من الليدي ماري مونتيغيو– قد مجدوا حرية التنقُل والحركة التي تمتعت بها التركيات، حين قارنوها بالصرامة المُقيِدة للواجبات المنزلية الأميركية. كان ديفِد بورتر، السفير الأميركي في القسطنطينية لاثنتي عشرة سنة (وواضع تصاميم نصب طرابلس الذي تناولناه بالنقاش في الفصل الأول) قادراً على القول،

(1) ريتشارد مارتِن وَهارولد كُودَا، *الاستشراق: رؤى الشرق في الأزياء الغربية* (نيويورك: متحف المتروبوليتان للفنون، 1996)، 55.

بعد مضي بضع سنين هناك، أن «التركيات أكثر حرية من كل نساء العالم»[1]. كما كانت الرحالة كارولاين بَاين قادرة على توفير منظور أنثوي وتأكيد مزايا نمط الحياة الأنثوية، قائلةً: «من النادر أن يغريهن مقايضة حريتهـ[ـن] المثالية وإعفائهـ[ـن] من الواجبات الحياتية المتزمتة، والتي هي ذروة السعادة»[2]. وغالباً ما عززت الزيارات الشعبية إلى المنتجعات الصحية في القسطنطينية، والتي كانت تُسمى «المياه العذبة Sweet Waters» (حيث كان يُسمح للنساء بالاختلاط الاجتماعي بالرجال) مزاعمَ صحة العلاقات الاجتماعية التركية. وكان الدكتور جيمس دِي كَاي قادراً على الانضمام إلى نزهة تركيات في الريف قرب القسطنطينية، وتبيانِ (مأخوذاً بحرية تنقُل النساء علانية) أن نساء الطبقة الوسطى في تركيا «يتمتعن بمزيد من الحرية أكثر من [نساء] البلدان الأوروبية والأميركية الأخرى»[3].

لقد قاوم كثير من الرجال، على نحو فعّال، [النزعةَ] الإسلاموية الإقحامية للزي [الجديد] لأنه أعاد تركيز مفاهيمهم المثالية المتعلقة بالجمال الأنثوي المشرقي على الأميركيات اللواتي تحدين السلطة الذّكورية على نحو فاعل. لعب البلومر، بحذق ومهارة، في خيال الاستحواذ الذّكوري [على النساء]، لكنه أبطل مفعول [نزعته] الرومانتيكية، على نحو منتهِك، بتحويل حورياته السماويات إلى متمردات منافحات عن حقوق المرأة. عثر الرجال على طرائق كثيرة لازدراء العناصر التركية للزي بوصفها تعبيراً عن تحرير المرأة. جادل بعض النقاد أنه كان من غير اللائق أن تتبنى الأميركيات زي الهمجيين على نحو علني. كما سخرت إحدى افتتاحيات الصحف من أسلوبه الهجين المنتهِك، فيما تسير الأميركية المنادية بتحرير المرأة، نحو حربها المقدسة، تحت رداء زوجها مما يميزها [عن الأخريات]»[4]. وكتب منتقد آخر لزي البلومر في [صحيفة] نِكَربَكَر، سنة 1852، قائلاً: «هل تصنع حريم الشرق أزياء سيدات الغرب؟ هل تخلينا عن باريس، باريس الحبيبة المبهجة! لصالح الباب العالي وصانعي [الثياب] من ذوي

(1) ديفِد بورتر، *القسطنطينية وجوارها*، مجلدان (نيويورك: هاربر آند برَذَرز، 1835)، المجلد الأول: 32.

(2) كارولاين بَاين، *الخيمة و[جناح] الحريم: ملحوظات حول رحلة مشرقية* (نيويورك: دي. أبلِتِن آند كومباني، 1859)، 21.

(3) جيمس دِي كَاي، *صور قلمية موجزة في تركيا في 1831 و1832* (نيويورك: جيه. آند جيه. هاربر، 1833)، 125–6، 269–70، 208. وكان هذا الأمر دليلاً على ما عده دِي كَاي «الاحترام العظيم الذي يكنه الأتراك للجنس الأنثوي عامة» (208).

(4) «زي السيدات»، *ذَا كَارِبت بَاغ* [خُرجُ السفَر] (26 حزيران 1851): 4.

اللحى الزرقاء في القسطنطينية؟»[1]. وأولَ محرر إحدى الصحف، في مقالة بعنوان «الزي الجديد»، البلومرَ، على نحو هزلي، بوصفه دعوة إلى المغامرات الرومانسية.

> *لا شك أن زي البلومر هو تطور مجتمعي لزي الأنثى. إنه خفيف ورشيق وملائكي يتفق مع المظهر الأنثوي تماماً. وسوف يرحب به جميع عشاق الذَوق والنقاء في عالم الأزياء. فلطالما تم تمجيد المشرقيات لجمالهن وعاداتهن الحميدة وملابسهن الفاخرة الرائعة. ولسوف تكون أنهارنا الآن القرنَ الذَهبي[2]؛ ووديانا وداي المياه العذبة، وبحارنا بحراً بسفور العاصمة التركية. ستكون أية رحلة إلى القسطنطينية عبثاً. نستطيع الآن أن نَقيل في السرادق الزاهي، وأن ننزلق على المياه المضاءة بنور القمر في القوارب المضاءة! هيا، أيتها السيدات، تقدمن بثيابكن البهية، مُزدانات بورود الذَهب وأوراق الأشجار الفضية، وأدخلن السرور على قلوبنا بابتساماتكن العذبة[3]!*

ولقد استجابت النساء الداعيات إلى إصلاح طرائق الأزياء بسرعة تجاه مشاعر الازدراء التي أغدقت على البلومر. زعمت غريِيس غرِيينوُد أن اللواتي يرتدينه «قد تحررن [من قيودهن] بامتيازات إسلامية»، متحديةً فروسية منتقديها من الرجال الذين جادلوا أن أزياء البلومر قد «استحوذت على شارة الكرامة والسيادة الذَكورية ورمزها»، فقالت مجادلةً: «لا أشك في أن المسلم النبيل، المسلم الأنيق، الذي هو أكثر أناقة من المسيحيين القابعين وراء الأطلنطي، لا يمتلك حس المديح اللائق»[4]. كما سعت نسوة أخريات إلى طمس جينيولوجيا الزي المشرقية، بكل ما في الكلمة من معنى، عبر التشديد على أن «الزي الذي نصحنا بارتدائه ليس تركياً

(1) البلومرية: مقالةٌ»، *ذا نكربكر* [النيويوركي]، العدد 40 (أيلول 1852): 241.

(2) خليج يتجه من البسفور غرباً فيشطر القسم الأوروبي من مدينة إسطنبول إلى قسمين. (المترجم).

(3) دانيال ماكدونالد، *تاريخ القرن العشرين لقاطعة مارشال* (شيكاغو: لويس بَبلِشِنغ كومباني، 1908)، 192. قرأ صموئيل كَكس، أثناء ترحاله في الإمبراطورية العثمانية، صحفاً أميركية تضمنت أخباراً حول تبني أزياء «تركية» مشابهة لتلك التي شهدها منتشرة من حوله. كَكس، *كستناء الحصان خارجاً؛ أو تطواف في أوروبا والشرق* (نيويورك: جي. بي. بتنَم، 1852)، 231.

(4) غريِيس غرِيينوُد، *ذا ناشونال إرا*، العدد الخامس (2 تشرين الأول 1851)، 158.

ولا فارسياً، بل أميركي؛ [فهو] ثمرة رغباتنا، ونتاج مهارتنا، ورمز استقلالنا»[1].

لقد أخفقت حركة إصلاح طرائق الأزياء السائدة في أوائل خمسينيات القرن التاسع عشر، لأن الصحافة صورت زي البلومر، على نحو كاريكاتوري لا يرحم، لدرجة كيل الشتائم في الشوارع للنساء اللواتي كُن يرتدينه. وسرعان ما تخلت معظم النساء اللواتي تبنين البلومر عن ارتدائه لأنه صرف الانتباه بعيداً عن القضايا المركزية المتعلقة بحقوق المرأة. أقرت إليزابيث كَادِي سَانتِن أن «ذلك هو طغيان العُرف السائد، إن الهروب من المراقبة المستمرة، والانتقاد، والسخرية، والمضايقة، والغوغاء، واحدةً تلو الأخرى، قد أعادنا إلى العبودية القديمة وقَبَر الحرية إلى الأبد»[2]. ولقد ضمن الاذعان للأزياء التقليدية إخفاق مساعي منتصف القرن التاسع عشر، هذه، لإصلاح طرائق الأزياء السائدة. وبعد أن ذوى عنفوان ارتداء البلومر في 1853، وحتى إعادة تبنيه، إبان الهوس بركوب الدراجات النارية في خمسينيات القرن التاسع عشر، أصبح ينظر إلى زي البلومر بوصفه تعبيراً عن الحب المتحرر، أكثر من كونه رمزاً لحقوق المرأة، وهو موقف عزز وجهات النظر التقليدية حول حسية [جناج] الحريم التركي وليس السلطة المخولة إلى نسائه.

أُبهةُ الجندي الزواوي العابرة للحدود القومية

دلت بورتريهات عاموس لورنس وبايارد تيلر كيف منح رجال الصفوة الأميركية أنفسهم امتيازات مشرقية في شكل ثياب مستوحاة من الثقافات الإسلامية. صورت أحداث أزياء البلومر، على نحو مثير، الطرائقَ التي عملت الإسلاموية، من خلالها، كموضع رمزي لمفاوضة التعابير الأميركية المتنازع عليها والمتعلقة بالحرية الجنوسية، خاصة التوق إلى الحرية الأنثوية. ومع ذلك، فإن الاستثمار الأميركي الأشمل، إبان منتصف القرن التاسع عشر، في الملابس الإسلاموية حدث خلال الحرب الأهلية، حين تبنت قوات كلا الجانبين المتحاربين زياً مشرقياً تمثل في ظاهرة ارتداء البزة الزواوية. روت صحيفة ***النيويورك تايمز***، في تموز 1860،

(1) انظر «القرار [الذي اتخذته مجموعة من النسوة اللواتي اجتمعن بـ] هُوب تشَابِل [كنيسة الأمل]، في نيويورك، سنة 1851»، [والذي ورد] في [مقالة] جانيت سِي. وروبرت لوير، «حرب الجنسين»، 584؛ ***مجلة الشفاء بالماء***، العدد الثاني (كانون الأول 1851): 135.

(2) «ذكريات إي. سِي. إس».، [وردت] في ***تاريخ حق التصويت للنساء***، تحرير إليزابيث كَادِي سَانتن، سوزان بِي. آنتوني، وماتيلدا جوسلين غييج (نيويورك: فاولَر وَوِلز، 1881)، 469–71، 864.

عن إحساس جديد يكتسح المدينة: «لقد أصبح اسم «زواوي» كلمةً مألوفة... نرى، في واجهات عرض الحوانيت، قبعاتٍ وقلنسوات ومعاطف وعكازات وشمسيات وأحذية زواوية». كانت المقالة تصف الاستجابة الشعبية تجاه الجولة المشرقية الحديثة لـ [شركة] **الأغرار الزواويين الأميركيين**، وهي شركة عسكرية تطوعية، عالية الانضباط، تقع في شيكاغو، يرتدي أفرادها بزات جزائرية زاهية. «كان زيهم فاتناً إلى حد بعيد»، قالت إحدى الروايات الصحفية، كان «الطربوش الفاخر، السترة المفتوحة الصدر، السروال الفضفاض الذي يصل إلى رَبلَة الساق مُلتفاً في طيات، الجزمة الضخمة، وأسلوب عموم الزي العملي الأنيق، مصمماً كي يخطف الأبصار ويبهج المشاعر ويثير في ذهن الناظر مشهداً لا ينسى»[1]. كان قائد هؤلاء العسكريين الأغرار هو الكولونيل إلْمَر إفرَايم إلزوُورث، الرجل المسؤول عن إطلاق الولع الشديد بالبزة الزواوية التي انتشرت في الشمال والجنوب، على حد سواء، والأمة على شفير الحرب في 1860. رأى إلزوُورث اليافع روحاً رومانتيكية في المآثر العسكرية أكثر من مزاولة الأعمال التجارية، أو ممارسة المحاماة، فاستحوذت عليه فكرة تأسيس شركات من المتطوعين العسكريين والترويج لها، وهي مُتنفَسٌ استجمامي أخوي لتحفيز الشباب في خمسينيات القرن التاسع عشر. قرر إلزوُورث تبني بزة الزواويين وتمريناتهم العسكرية، بعد أن تناهى إلى مسامعه صيت الزواويين الفرنسيين الذين قاتلوا في حرب القرم، والحروب الفرنسية النمساوية في خمسينيات القرن التاسع عشر، إذ سردت المجلات المصورة مآثرهم البطولية. وبعد تنظيم رجاله، من دون كلل أو ملل، حتى أصبحوا قادرين على إدهاش جمهورهم بقدراتهم الرياضية النشطة، فضلاً عن أزيائهم الفاتنة، طاف إلزوُورث عشرين مدينة، شرقَ الولايات المتحدة، بعروض جماهيرية حاشدة، والتي اشتملت على زيارات إلى البيت الأبيض و[الأكاديمية العسكرية] في وِست بُوينت. أعلن أحد المراسلين الصحفيين، في ميتشغان، (وبنبرة متكررة): إن «كمال تمريناتهم يتعذّر تخيُله»، واصفاً العرض على أنه «عرض مذهل من الحيوية والقدرة على التحمُل» أثارَ «مسرة لا تُحد»[2]. وفرت غرائبية بزة

---

(1) «الزواويون: تمريناتهم في أكاديمية الموسيقى. جمهور متحمس هائل»، صحيفة *النيويورك تايمز* (20 تموز 1860).

(2) تشارلز إيه. إنغرَام، *إلْمِرإي. إلزوُورث وَزواويو 1861* (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1925)، 69؛ ميريديث إم. دِتش، «تذكروا إلزوُورث!: أول بطل من شيكاغو في الحرب الأهلية الأميركية»، [مجلة] *تاريخ شيكاغو*، العدد 11 (1982): 14–25.

الزواويين وتمريناتهم نظرة رومانتيكية للحياة العسكرية التي ساعدت، في آخر المطاف، على تحفيز التطوُع في ما يزيد عن خمسين وحدة زواوية في جيوش الاتحاد الكونفدرالي التي قاتلت في جميع حملات الحرب العسكرية: من [معركة] بُل رَن Bull Run إلى [معركة] أبُومَاتُكس Appomattox. كان إلزوُورث واحداً من أول ضحايا الحرب الأهلية. لقد قُتل بعد يوم من انفصال ولاية جورجيا، وبعد أن نكس، هو وفيلقه الزواوي، أحد أعلام الاتحاد الكونفدرالي من أعلى فندق بـ [مدينة] الإسكندرية Alexandria الجورجية. سُجيت جثة إلزوُورث في البيت الأبيض، ومُجد– على نطاق واصع– بوصفه الشهيد القومي الأكثر شهرة بين جون براون وأبراهام لينكولن.

ومثلما فعل تبني النساء لزي البلومر، فإن ارتداء البزات الزواوية قد اجترح وظائف ثقافية مهمة مختلفة، علاوة على وظيفتها التي توفر مزيداً من حرية الحركة الجسدية. وفي الوقت الذي كانت فيه الحياة العسكرية وبزاتها قد نُظمت بصرامة، فإن الهالة الزواوية قد مدت الجنود برؤية فاتنة للمهارة والمجازفة والحياة الحربية، والتي تعارضت مع التكلُف الممل للحياة العسكرية الرسمية. «إن الجندي الزواوي الباسل، اليقظ في مخفر حراسته– في بزته الجميلة– هو المثل الأعلى»، كتبَ الجنرال جورج بِي. مَاكلِيلِن، سنةَ 1861، واصفاً إياه بـ «جندي المشاة الأكثر كمالاً، وطيشاً، واعتماداً على النفس»[1]. خلقت الروح الزواوية نخبةً رمزية، تمحورت حول الأداء الرومانتيكي أكثر من [تمحورها حول] المنزلة الطبقية؛ [نخبة] أوجدت بزاتها وتمارينها توليفةً رياضية من فن الإحساس بالحركة kinesthetic art، والطقوس الأخوية، والأُبهة العلنية. أدى رواج البزات الزواوية إلى دمقرطة الولوج إلى العملية الغريبة لإعادة تأهيل النظام الأبوي المُمجَد في سرديات رحلات الرحالة الأميركيين الأثرياء إلى الشرق الأدنى، وإضفاء بعد محلي على تلك العملية أيضاً.

مكن الهوس بالبزات الزواوية الجنودَ من الإحساس برومانسية طليعية أنيقة في ذات اللحظة التي كانت فيها الدولة تُجند أجسادهم وقوتهم إلزامياً. فعبر كساء أنفسهم بثياب دلت على أسلوب تعبير منتهِك في نطاق التمثيلات الدينية والسياسية والجنوسية وأدائها، فإن الجندي الزواوي قد شهد، بطرائق فعّالة، على الإرباك الذي سببته الحرب للأعراف

(1) جورج بي. مَاكليلِن. *جيوش أوروبا* (فيلادلفيا: جيه. بي. لِبنكُت آند كومباني، 1861)، 61.



الشكل 6. 8. كان وِنزلُو هُومَر، الذي نال شهرته كأحد رسامي الحرب الأهلية، مفتوناً بأبهة الجنود الزواويين، ويتضح ذلك في رسم «زواوي» هذا. كما رسم هُومَر نشاطات الزواويين الحيوية في أوقات فراغهم في [لوحة] ***غليون جذور الخَلَنج*** (1864) و[لوحة] ***قذف حلقات الرمي*** (1865). [الرسمة أعلاه] مرسومة بفحم أسود وأبيض على ورق أزرق مخضر. كُووبَر–هِوت، متحف التصاميم الفنية القومية، هبةُ تشارلز سَاڤَاج هُومَر، الابن، إلى مؤسسة [جيمس] سمِثصَن.



الشكل 6. 9. جنود زواوييون في شركة جِي. كتيبة المشاة البنسلڤينية الـ 114، بيترسبورغ، ڤيرجينيا، آب 1864. مكتبة الكونغرس، قسم الصور والصور الفوتغرافية، إل. سِي- بِي. 17—7198.

الأخلاقية التقليدية. فعبر إضفاء بعد إسلاموي على الحماسة العسكرية، ساهمت البزة [الزواوية] في تجنيد روح التطوُع في المراحل المبكرة من الحرب الأهلية، والتعبير عن الأدوار الاجتماعية «الكافرة» التي كان المواطنون يطلبون لعبها عندما استحالوا جنوداً. وربما تكون شهرة الزواويين «الطائشة»، كقوات نخبة عرفوا ببسالتهم وبطولاتهم، قد ساعدت على تقوية شعور الجنود بالعزيمة الرجولية أثناء المعارك العنيفة، وهي شجاعة كانوا في أمس الحاجة إليها، نظراً لأن ألوان بزاتهم الزاهية قد جعلتهم أهدافاً سلهة (الشكل 8. 6)[1]. وفرت النزعة العسكرية الميالة للحرب طاقات الجهاد jihad الغربية، بوصفها مورداً عابراً للثقافات، لحشد الرجال الأميركيين كي يَقتلوا في سبيل قضاياهم الخاصة.

ولقد نُظمت عشرات الأغاني الحربية والألحان العسكرية لتأكيد فتنة الوحدات الزواوية، وأصبحت [أغنية] «تذكروا إلزوُورث!» صرخةً حربية شعبية شمالية إبان الحملات العسكرية المبكرة للحرب (الشكل 9. 6). تحتفي أغنيةُ «الزواوييون الباسلون» بـ «حراسِ القانون

(1) وتشتمل روايات الزواويين الأميركيين، والتي تشتمل على صور ورسوم، على [كتاب] روبت سميث، *زواوييو الحرب الأهلية* (لندن: أُوسبرِي، 1996)؛ و[كتاب] مايكل جيه. مَاكَافِي، *الزواويون: الشجعان الأوائل* (غيتيسبيرغ، بنسلڤينيا: توماس بَبلِكِييشِنز، 1991) انظر الشكلين 8,6 و9,6.

الشجعان» ليقظتهم، زاعمةً: «ثمة موسيقى، في ذلك الجزء من المدينة، حين يقاتلون»[1]. وتمجد أغنية أخرى تدعى «زواويو هُوكِنز Hawkins في [مدينة] رونُوك» استيلاءهم الشجاع على أحد حصون الاتحاد الكونفدرالي، حيث كان أحد الضباط يحثهم صارخاً: «آنَ أوان الرياضة الزواوية Zou-Zou!»[2]. وبطريقة مماثلة، تُظهر نسخة شعبية من أغنية «ابنة أبراهام» انجذاب المُجنَدين نحو الزواويين، وإلى بعض مهاراتهم الصاخبة أيضاً: «سئمتُ حياة المدينة، سأنضم إلى الزواويين؛ سأحاول أن أضرب بشدة، هناك بين الحمقى foo-foos الجنوبيين»[3].

ورغم أنها لم تحظ بشعبية في الشمال، فإن تشكيل الوحدات الزواوية الكونفدرالية قد برهنت على وسيلة فعّالة لاجتذاب المتطوعين في سنوات الحرب الأولى. إن المناشدة الرومانتيكية الواسعة الانتشار للزي الزواوي قد عبرت عنها القصيدة الغنائية «زواويّ حبيبي»، حيث تمجد حسناء جنوبية شابة حبيبها الكونفدرالي ذا التسعة عشر عاماً، لشجاعته وروحه الجبارة وهو يتطوع زواوياً يريد أن «يظهر في واشنطن». «لقد علمه والداه أن يكون فارساً»، تحكي الأغنيةُ، «لكنه فضل الحياةَ الزواوية»[4]. كانت الحماسة الزواوية Zouave fervor، واضحة، على نحو خاص، في المناطق الفرنسية السابقة من ولاية لويزيانا، إبان الاتحاد الكونفدرالي[5]. كما شُكلت إحدى كتائب لويزيانا، والتي أطلق عليها اسم «زواويو كُوبِنز»، على نحو شديد الشبه بالتراتبية العسكرية الفرنسية، لدرجة أن جميع الأوامر العسكرية كانت تصدر بالفرنسية، كما ضم ملاكها امرأتين تبيعان الجنود الطعام والكحول Vivandières، ترتديان زياً مشرقيا ملائماً مستوحىً من زي البلومر[6]. وكان ما

(1) *ناظمو أغاني حفلة السَمر* (نيويورك: دِك وَفِتزجِرَلد، 1862)، 66–7.

(2) *كتاب أغنيات الاتحاد رقم 3* [ضمن سلسلة كتب بيدِل رخيصة الثمن] (نيويورك: سنكلِير تَاوزِي، 1862)، 9.

(3) *أغنيات الحرب الأهلية*، تحرير إيرون سِلبَر (نيويورك: دوڤر، 1995)، 103.

(4) *ناظمو أغاني حفلة السَمر*، 18–9.

(5) رأى كثير من الجنوبيين حرب القرم في بُعدها الديني (معتبرين نهاية الإمبراطورية العثمانية علامة على التقدم المسيحي) فأيدوا الروس الذين قاموا، أيضاً، بإعاقة تجارة الرقيق الشركسية. أنظر مقالات هُورَاس بِري جونز: «الصلة بين الجنوبيين والروس إبان حرب القرم» *الفصلية الأوكرانية*، العدد 39 (شتاء 1983): 240–55؛ «وجهة النظر الجنوبية حول تركيا إبان حرب القرم»، *الفصلية الأوكرانية*، العدد 42 (خريف–شتاء 1986): 222–38؛ «وجهة نظر ولاية لويزيانا حول حرب القرم: مثلما صورتها الجرائد»، *تاريخ لويزيانا*، العدد 18 (صيف 1977) 323–34؛ «وجهة النظر الجنوبية حول حرب القرم، سجل تاريخ ميسيسبي، العدد 29 (أيار 1967)، 95–117.

(6) النشرة التجارية لنيو أورليانز (5 نيسان 1861)، [ودت] في [مقالة] مايكل دِي.جونز، «ذئاب جِف دِيفِس =

حفز التطوُع في تلك الكتيبة، في آذار 1861، هو [عرض] «هزل أوبرالي مشهدي وعرض عسكري مهيب»، والذي أدته مجموعة ممثلين طافوا البلاد كفرقة تدريب عسكري، زاعمين أنهم محاربون قدماء شاركوا في حرب القرم على شاكلة الزواويين الجزائريين. كما لاحظت [صحيفة] *نيو أورليانز بِكَيون* أن «بناطيل الزواويين الحمراء القصيرة وطرابيشهم وسترهم الأنيقة وَطِمَاقاتهم[1] كانت طُعماً أفضل من هبة الخمسة دولارات التي كانت تمنح لكل أبيض يود الانضمام إلى الكتائب النظامية[2].

ولقد كانت الموضة الثقافية للزي الزواوي التي اجتاحت خطوط جيوش الاتحاد الكونفدرالي جزءاً من جينيولوجيا عالمية أوسع. يكشف تاريخ هذا الشكل الشعبي من الأزياء الهجينة عن الأبعاد المعقدة لأُبهتها البَيْثقافية. وكان تشكيل القوات الزواوية وإدامتها ظاهرةً ارتبطت، على نحو تكاملي، بديناميات الإمبريالية. أسست العسكرية الفرنسية أول فيلق من القوات الزواوية بمرسوم صدر في الأول من تشرين الأول لسنة 1830، ليحل محل الجنود الأتراك الذين سُرحوا من الخدمة إثرَ فتح الجزائر. ولقد اشتق اسمهم من [اسم][3] القبائل Kabyles البربرية الجبلية التي لم تخضع قط للسيطرة العثمانيةَ، والتي انضمت إلى ثورة عبدالقادر ضد الفرنسيين سنة 1830. ساعد تبني اسم جزائري وزي تركي الفرنسيينَ على ادعاء السيطرة الثقافية على سكان المناطق التي كانوا يستعمرونها. ففي 1841، كانت هنالك ثلاث كتائب زواوية تضم كل منها سرية من أهل البلاد الأصليين للدلالة على شرعية السلطة الفرنسية. ولكن النزاع البَيعِرقي interethnic في هذه الفِرَق [العسكرية] أدى إلى تسريح القوات المحلية في السنة اللاحقة بعد أن بدأ صيت الزواويين الفرنسيين يطفق في

= المُدَلَّلون»، [مجلة] *أزمنة الحرب الأهلية المصورة*، العدد 28 (آذار1989): 28؛ وانظر [مقالة] لِي إيه. والاس، «زاويو [آل] كُوبنز لويزيانا»، *تاريخ الحرب الأهلية*، العدد الثامن (أيلول 1962)، 271.

(1) الطِمَاق legging: هو كساء للساق من جلد أو ما شابه غالباً ما يرتديه الجنود والعمال. (المترجم- نقلاً عن قاموس أطلس).

(2) تيري. ل جونز، *نمور لِي: كتيبة مشاة لويزيانا وجيش شمال فرجينيا* (باتِن روج: مطبعة جامعة ولاية لويزيانا، 1987)، 3، 2x. أدت شعبية الزواويين، في إحدى الحالات، إلى استغلال تلك الشعبية في جيش الاتحاد. فحين رغب ليونيل جون دي إبنويل تشكيل فوج من الفرنسيين الأميركيين في العام 1861، فإن بزاتهم المبهرجة ساهمت في إقناع وزارة الحربية أنه قد أمضى سنوات في الخدمة العسكرية الفرنسية، في حين أن افتقاره إلى الخبرة أدى، في نهاية الأمر، إلى انتشار الفوضى وإلى تسريح كامل الوحدة من الخدمة. جيرالد وِيلَر، «زواوِيو دِي إبنويل»، تاريخ الحرب الأهلية، العدد 10 (آذار 1956): 93–110.

(3) كلمة «زواوي» مشتقة من اسم قبيلة «زواوا» البربرية الجزائرية. (المترجم).

أرجاء أوروبا لروحهم الجماعية esprit de corps الحيوية المنضبطة[1]. أشار الزي الإسلامي للزواويين الفرنسيين، خلال حرب القرم، إلى صلتهم بالإمبراطورية العثمانية، وطاقات الشعوب الإسلامية، كمورد لمعارضة استبداد القيصر الروسي.

ولم تكن الشعبية العابرة للحدود القومية للبزات الزواوية التي لفتت انتباه إلمَر إلزوُورث، في أول الأمر، مقتصرةً على الأفواج الأميركية من جيوش الاتحاد الكونفدرالي. ففي 1859، تبنى فوج الهند الغربية، والذي تم تشكيله إثر حظر الرقيق في الجزر الكاريبية البريطانية، الأسلوب الزواوي في بزاتهم الرسمية. وكانت القوات الفرنسية التي تحرس الإمبراطور ماكسيميليان في مكسيكو تتألف من وحدات زواوية. وحين سعى البابا إلى قوة عسكرية تحميه من القوميين الإيطاليين الذين ألهب مشاعرهم غيوسيبي غاريبالدي؛ فإن وحدة من الزواويين الباباويين وضعت في مواجهتهم، والتي تكونت، في جزء منها، من جنود كاثوليكيين من كندا والولايات المتحدة. لقد صورت المدونة الرومانتيكية والتداول البَيْثَقافي للأزياء الزواوية، على حد سواء، كيف تم تجنيد الأمثلة الإسلاموية، على نحو إبداعي- بعد فصلها، تدريجياً، عن خطر الاختلاف الإسلامي- في خدمة الطرائق الإمبريالية الساعية إلى تحصين القوة الثقافية الأوروأميركية. ومن المثير للاهتمام معرفة أن أوائل العرب والأتراك الذين هاجروا إلى الولايات المتحدة قد وصلوا، في عام 1857، مع الجمال التي استوردها وزير الحربية، آنئذ، جيفرسون ديفِس الذي كان يبحث- في العقد الذي سبق إنشاء سكة الحديد الممتدة عبر القارة- عن وسيلة نقل فعّالة في المناطق الجافة التي ضُمت إلى الدولة إبان تخلي المكسيك عن المناطق الجنوبية الغربية من الولايات المتحدة[2]. لقد تم تجنيد الطاقات العسكرية الإسلامية، والقوة الثقافية التي هددت الغرب وحيرته، منذ زمن الحروب الصليبية، بوصفها جزءاً من الترسانة الرمزية للقوة الغربية.

ولقد صورت أصول الزواويين الأفريقية، وتأسيس فوج الهند الغربية، مِثالَ قوتهم العسكرية كمورد ثقافي فعّال بالنسبة إلى الأفروأميركيين الساعين إلى مقاومة نظام عبوديتهم.

(1) فرانك بيشوب لامونس، «عملية الجمل: تجربة في التنقل بالحيوانات في تكساس، 1857–1860»، *ساوثوسترن هستركَل كوارتِرلي*، العدد الثالث (كانون الثاني 1958): 20–50؛ توماس إل. كونِللي، «تجربة الجمل الأميركي: إعادة تقييم»، *ساوثوسترن هستركَل كوارتِرلي*، «العدد» التاسع (نيسان 1956): 442–62.

(2) «الزوايون»، *نيويورك تايمز ديلي* (2 أيار 185): 4.

كما احتفت *المجلة الأنغلو-أفريقية*، الصادرة في نيويورك، بالروح القِتالية، هذه، حين انزلقت الأُمة إلى الحرب الأهلية بين كانون الثاني 1859 ونيسان 1861. (في الواقع، كان شعار المجلة اقتباساً من [قصيدة] لڤرجيل «وَممُنون[1] الأسودُ ممتشقاً سلاحه et nigri Memnonis arma»). وفي آب لسنة 1859، احتفت المجلة بوصفِ الزواويين الأفارقة السود المعروفين بالطوارق Turcos، واصفة إياهم بِـ «أكثر نماذج الإنسانية إدهاشاً... الذين يمشون بخطى كخطى القطط، كما لو أن الأرض، بالنسبة إليهم، حارة جداً- [والذين] يجسدون القوة الرجولية بعينها»[2]. لقد تساءل المحرر، قائلاً: هَلِ «الأفارقة الوحشيون الذين تم جلبهم إلى حدودنا الجنوبية هم من طينةٍ يمكن تحويلها، خلال حدث ما، إلى فوج من الطوارق؟»[3]. ولقد تجسد ذلك الكبرياء العِرقي في الممثل التراجيدي الأفروأميركي العظيم إيرا آلدرِج الذي أدى، لثلاثين عاماً، شخصيات الموريسكي وعطيل وهارون Aaron الشكسبيرية أمام الجماهير الأوروبية. طبع المجلد الثاني من *المجلة الأنغلوأفريقية* صورةً مؤثرة للثأر الأسود بتصوير آلدرِج، في الصفحة المواجهة لعنوانها، في هيئة هارون المنتقِم، في [مسرحية] *تِيتُوس آندرونِيكوس*، قابضاً على سيف كبير أعقف (الشكل 10. 6)[4]. وكان توماس هِنتوُورث هِغِنسِن (الذي قاد فوجاً من جنود الاتحاد الذين ارتدوا سراويل قرمزية، إبان الحرب الأهلية) قد عد تفانيه في مهماته «[تفانيَ] المسلم، في جوهره»، وشبه دوره بدور هارون الرشيد في [مسامرات] *الليالي العربية*[5]. توفر هذه الأوصاف المبكرة للروح القتالية الإسلاموية، إبان حقبة الحرب الأهلية، قوالبَ تاريخية مهمة لتطوُّر إسلامٍ أفروأميركي في القرن العشرين، خاصةً [منظمة] إيلايجَا محمد «أُمة الإسلام التي تاهت في براري شمال أفريقيا ثم انوجدت»[6]، بوصفها

(1) ممُنون Memnon، وفقاً للميثولوجيا اليونانية، ملكٌ أثيوبي، ابن تيثونوس وإيُوس، قدم مع جيش لنصرة طروادة ضد الغزاة، لكنه قتل على يد أخيل. (المترجم).

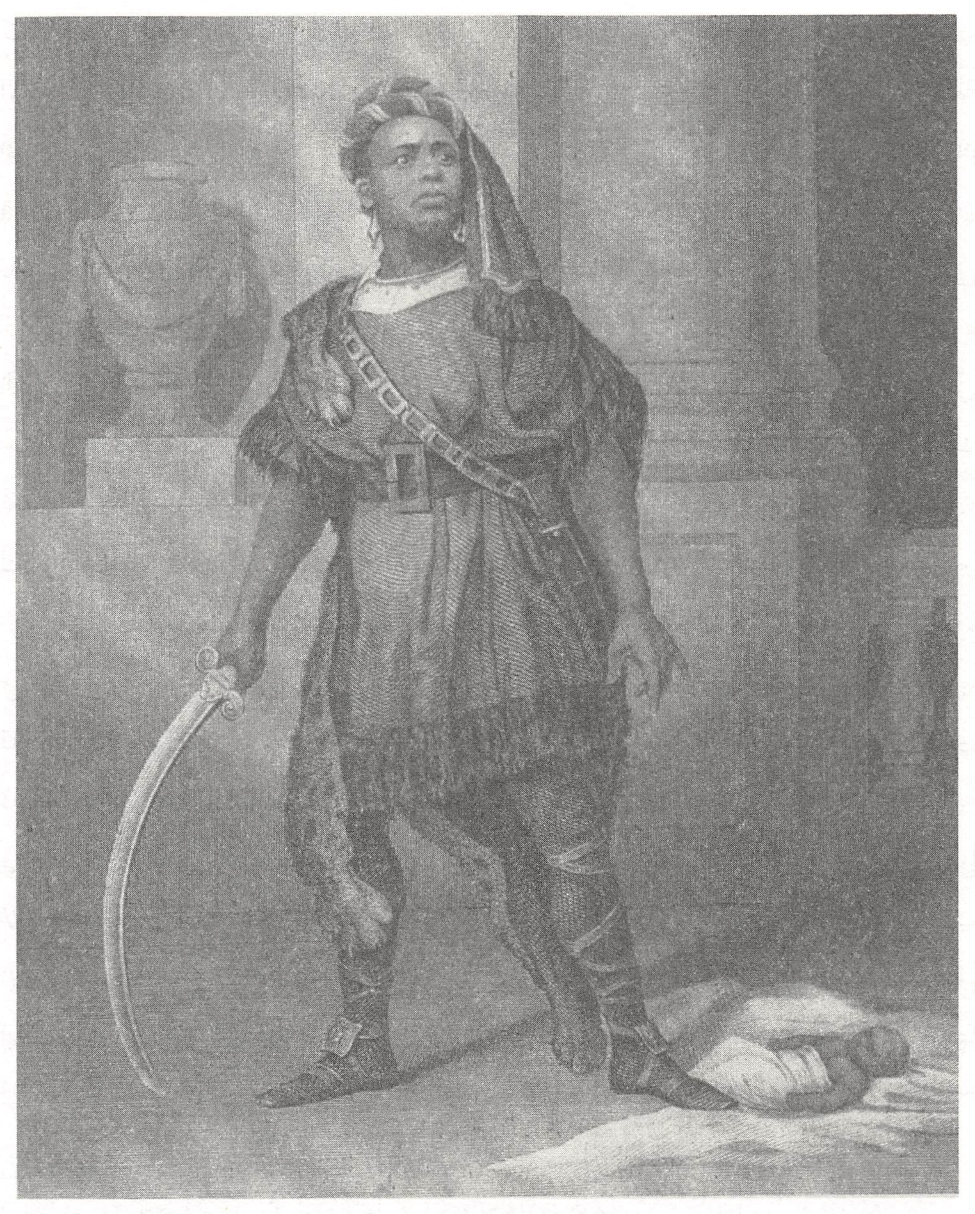
(2) «الزواويون والطوارق»، *المجلة الأنغلوأفريقية*، العدد الأول) آب 1859): 2u4-5.

(3) <إيثيوب>، «تجارة الرقيق الأفريقية والأنغلوأفريقية»، *المجلة الأنغلوأفريقية*، العدد الأول (أيلول 1859): 283-4.

(4) *المجلة الأنغلوأميركية*، العدد الثاني (كانون الثاني 1860): الصفحة المواجهة لصفحة العنوان.

(5) توماس وَنتوُورث هِغِنسِن، *الحياة العسكرية في فوج أسود* (نيويورك: دبليو. دبليو. نُورتِن، 1984، 71، 46. وكان هِغِنسِن قد فتنته غرائبية الثقافة التعبيرية الأفروأميركية، ملاحظاً أنه قد اختبر، إبان إحدى المعسكرات، «مسحةً استشراقية في جميع مناحي الحياة» (44). ولقد عبر عن استجابته الأولى تجاه تلقيه عرضاً لقيادة الوحدة، قائلاً: لم أتوقع أن أحظى بدعوة قيادة فوج من تتار الكالِميك» (28). ثم يقارن رغبة الأفارقة السود بمقاومة العبودية بـ [رغبة] العبيد الآبقين [في جزر الهند الغربية] (235) والطوارق (236).

(6) والتي أصبحت تعرف، فيما بعد، بِـ «أمة الإسلام». (المترجم).



الشكل 6. 10. «السيد إيرا آلدرِج يؤدي شخصية هارون» في مسرحية شكسبير ***تيتوس آندرونيكوس***. يحتوي التعليق الأصلي المنمق على اقتباس من الفصل الرابع، المشهد الثاني: «[سَـ] يموتُ على حَدِ سيفيَ الأعقف مَن يلمس أول طفل يُولَد لي ووريثي!» ***المجلة الأنغلوأفريقية***، العدد الثاني (كانون الثاني 1860): الصفحة المواجهة لصفحة العنوان. مقتنيات الجمعية الأثرية الأميركية.

مصدراً دينياً ناضل الأفروأميركيون، من خلاله، على نحو راديكالي، ضد منزلتهم المقهورة داخل التيار المسيحي السائد.

أخمدت أهوال الحرب الأهلية الدموية جذوة بعض رومانتيكية الهوس الزواوي، دافعةً هِيرمَن مِلفِل إلى الكتابة، في صور من أرض المعركة، كيف «نَحتِ الحرب الضارية أُبهته المشرقية جانباً»(1). غير أن أُبهة الإسلاموية الأخوية قد نجت من الحرب عبر مؤسسات المحاربين القدامى، وفي عدد من الهيئات الأخرى في الحقبة التي تلت الحرب الأهلية، على حد سواء. وبإعادة تأسيس السلطة القومية بعد الحرب الأهلية، فإن الانتحالات الرومانتيكية للتجيهزات الإسلامية قد أصبحت أكثر تسليعاً، فبرزت، على نحو أكثر شعبية، بوصفها [وسيلة] شكلية رئيسة للأُبهة الذّكورية في أواخر القرن التاسع عشر.

ومنذ بدايات سبعينيات القرن التاسع عشر، قام عدد من المنظمات الأخوية الرئيسة (مثل أخوية الحمراء Alhambra، وتُجار بغداد الجوالون، والأخوية العربية القديمة لنبلاء المزار الصوفي- والذين عرفوا، شعبياً، بـ «المزاريين Shriners») بابتداع طقوس استجمامية recreational تبنت، في شعائرها، الثياب والألقاب والأيمان الإسلاموية. أما بالنسبة إلى الذين رغبوا في البقاء في بيوتهم، فإن تطور مُختلَى التدخين، بوصفه عنصراً من [عناصر] المكان الذّكوري المحلي، قد اشتمل على أدوات ووسائل غريبة لقضاء أوقات الفراغ كالأرائك المزينة بالشرابات والمساند العثمانية التي أضفت بعداً محلياً على الذّكورة المشرقية بوصفها حفلة تنكرية masquerade للرجولة الأميركية. وحتى إن نبتة تبغ «العالم الجديد» قد أصبحت مصورة، على نحو استشراقي، بوصفها وسيلة للدعاية إلى فتنة [ذلك العالم]، والتي تجسدت في الشكل السلعي الجديد للسجائر. كما أفادت صناعة الترفيه من الرومانتيكية الإسلاموية بطرائق عدة. فخلال الحرب، سعى بِي. تِي. بَارنَم إلى إيجاد جارية «شركسية جميلة» لمعرضه، لكنه حاكى الصورة المتخيلة، على نحو ساخر، بابتداع جميلة بيضاء بعرض ممثلة ذات شعر غريب أجعد. وفي أواخر القرن التاسع عشر، شكلت القوات الزواوية والفرسان العرب استعراضاً ثانوياً مهماً من روعة [عرض] «الغرب الوحشي» لِبَفَلُو بِل. وأوجدت صناعة السينما، في أوائل القرن العشرين، وسيلة إعلامية جديدة للتعّبير عن المشهدية الاستشراقية التي حققت شعبية هائلة في تحويل رودُلف ڤالنتينو إلى «شيخ قبيلة»، وفي التغيير الذي أحدثه لُول توماس على هيئة تِي. إِي. لورنس وتحويله إلى «لورنس العرب». وعندما

(1) هِيرمَن مِلفِل، «وجهة نظر مَنفعيةٌ لمعركة المونيطور»، قصائد (لندون: كُنستَابِل، 1924)، 44.

سقطت الإمبراطورية العثمانية والخلافة، في آخر المطاف، عقب تحالفها مع ألمانيا في الحرب العالمية الأولى، فإن قوتها الرمزية تواصلت في الانتحالات الإسلاموية لطاقاتها الغريبة من قبل الغربيين الساعين إلى كوزموبوليتانية أكثر عالمية وإثارة.

تكشف هذه القراءات عن الشعبية الطارئة في الولايات المتحدة لتبني أزياء المسلمين وتمثيل وجهات نظرهم في نهايات القرن التاسع عشر. وفيما تبنى المبشرون البروتستانتيون، أمثال هُوراشيو سَاوثغِييت وَإِلِي سميث، الأزياء الإسلامية كذريعة لـ «تجنب إثارة الانتباه، وتكبد أية نفقات غير ضرورية، وتجنب المشاكل، إن لم يكن تفادي الإهانات»، فإن الرحالة الأميركيين والزواويين (ومن ثَم المزاريون والشيوخ sheikhs) قد جلبوا تلك الأزياء بوصفها رموزاً جلية لدنيويتهم الأميركية[1]. كان خطر الإسلام، بالنسبة إلى القيم السياسية والدينية للأمة [الأميركية]، في حقبتها المبكرة، والتي حفزت القادة الأميركيين الأوائل، قد خضع إلى تكافُؤات الإسلاموية الرومانتيكية بحلول حقبة الحرب الأهلية. مثلت ذلك التحوُل، في جزء منه، التغيُرات في الأقدار السياسية والثقافات الدينية الخاصة بالولايات المتحدة والإمبراطورية العثمانية خلال القرن السابق. وفي هذه المشروطية، فإن مظاهر الإسلام كانت قد تحولت إلى رموز للحرية بدلاً من [رموز] للعبودية، وإلى مصادر إنشاءِ كوزموبوليتانيةٍ بَيْثَقافيةٍ عوضاً عن التنبؤ بظلامية الاستبداد المناهض للمسيحية.

(1) إِلِي سميث، *أبحاث القس إِي. سميث والقس إِتش. جي. أو. دوَايت في أرمينيا*، مجلدان (بوسطن: كروكَر وَبروستَر)، المجلد الأول: 73، 84.

خاتمة

منذ بدايات المستعمرة التي تعرف اليوم بالولايات المتحدة، شكل العالم الإسلامي أفقاً عالمياً مضاعفاً انجذب إليه الأميركيون لتعريف الحدود الثقافية لحس دنيويتهم المتغيِر. لقد فصل خطاب الإسلاموية البلاغي الإسلامَ عن أعرافه اليومية المتنوعة محولاً إياها إلى مصدر تخيُلي لمفصلة أوضاع محلية وإقليمية وقومية داخل منظور دنيوي planetary أوسع. ولأن الأميركيين الأوائل كانوا عاجزين، على نطاق واسع، عن فهم الروح الدينيّة للمسلمين أنفسهم، فإنهم عمدوا، عوضاً عن ذلك، إلى استحضار الصور الإسلاموية، ومن ثم تطبيقها وتطويرها في محاولات توليد ملائمة أكثر عالمية لنتاجاتهم المحلية المختلفة. وبذلك، كان أسلوب التعبير الإسلاموي انتحالاً مُبتدَعاً لاختلاف الإسلام وُظفَ لتعيين الحدود الأميركية بدلاً من أن يكون وسيلة بَيْثَقافية لقياس المقاصد الإسلامية.

ورغم النزعات الأشمل في الاستخدامات المتحولة للإسلاموية الأميركية المبكرة التي استقصاها هذا الكتاب، فإن الطيف الأعم لمشروطياتها ذات القيم المتعددة قد تواصلت بوصفها جزءاً من المشروع المتواصل للتعريف الثقافي العابر للحدود القومية. وما حقيقةُ أن عدداً قليلاً من الدراسات الأكاديمية قد نوه بدور الإسلاموية في التشكيل الثقافي– خاصة في الحقبة التاريخية التي يستقصيها هذا الكتاب– إلا بَينة على العوائق التي لا تزال تحول دون فهم أعمق للعلاقات الأميركية مع المسلمين في كل مكان من العالم. يظل العالم الإسلامي اليومَ، بالنسبة إلى كثير من الأميركيين، جينيولوجيا رمزية يتصارعون معها– [والتي هي] «رمز متحرك» قادر على أن يصد أو يجذب وفقاً لطبيعة الاشتباك الممارَس والأعراف الموظفة لتأويل دلالة الإسلام. تشير دراسات المفاوضات الأميركية المبكرة مع العالم الإسلامي المستقصاة في هذا الكتاب إلى مرونة الإسلاموية الأميركية، وإلى كيف أن مقاصدها المُتقلبة تستند إلى الظروف التاريخية، والأوضاع الأدائية، والمقصد الإيديولوجي لمختلف الأفراد الذين ينشرون نظام قواعدها التعبيرية. وسواء كانت الألفية التي بدأت للتو تَعِدُ بمستقبل سِلمي لا يعتمد، في آخر المطاف، على الطرائق التي حول بها الأميركيون غير المسلمين الإسلامَ إلى مورد متعدد الاستعمالات لمخيالهم الخاص؛ فإن ذلك الهدف يتطلب إعلاناً

صريحاً عن الترابط الذي يجمع كل الشعوب من مختلف الخلفيات في الحوار البَيثقافي الذي يشكل التاريخ الثقافي والديني المشترك للعالم.

لقد هدف العمل التنقيحي لهذه الدراسة إلى الكشف عن تراث الصور المتكررة التي شكلت الإسلاموية الأميركية المبكرة. ويتوجب على الرؤية التي [قد] تعقب [هذه الدراسة] أن لا تحدها القيود التي فرضت على الأميركيين من القرن السابع عشر وحتى القرن العشرين. وإن الطبيعة النقدية للدراسة المقارَنة التي ظهرت داخل فروع المعرفة الأكاديمية، سواء في الفنون والدراسات الإنسانية والعلوم الاجتماعية، هي أكثر وعياً، على نحو ذكي، تجاه الأخطار الإيديولوجية للمقارنة البَيثَقافية (إن لم تكن متحررة منها أصلاً). لقد مكنت التطورات التقنية في وسائل النقل والتخاطُب- خاصة في مجال الترجمة والنشر- من إيجاد مَدخل ثري وظفه بعض الأفراد لتقييم كفاية الافتراضات الثقافية عبر الموازنة التي تحققها ثقافاتهم الخاصة. ولقد حولت حرية التنقُل التي أحدثتها ثورة السوق العالمية (وهي العملية التي جلبت أول المسلمين إلى الولايات المتحدة كجزء من الهجرة القسرية للعبيد) كثيراً من المسلمين إلى مواطنين أميركيين بطرائق تستقصي الصور النمطية السطحية في ضوء الأمثلة التي يقدمها [المسلمون] الذين يعيشون بين ظهرانيهم.